الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين

دراسة وترجمة

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

تقديم

الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني

2016

إهداء

إلى روح أستاذي أبو الوفا التفتازاني

تقديم

الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني

يسرني أن أقدم لقراء العربية هذا البحث المترجم للمستشرق دي بور عن (الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين) قد قام بترجمته إلى العربية تلميذي وصديقي وزميلي الدكتور أحمد عبد الحليم عطية- الأستاذ بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة، كما علق عليه وقدم له بدراسة موجزة. والبحث المترجم عبارة عن مادة علمية كتبها دي بور في موسوعة الدين والأخلاق، التي نشرها في سنة 1912م.

وقد بين المترجم منزلة دي بور بين دراسات أخرى لمستشرقين آخرين، ويقول إنه على الرغم من قلة المادة العلمية، وغياب النصوص الأساسية، وعدم اتضاح صور الجهود الأخلاقية الإسلامية، في بحث دي بور، من المفيد أن نفحص وجهة نظره وأن نقف على آرائه فيه، وهل يمكن أن نصل إلى النتائج نفسها التي توصل إليها أم لا؟

ولعل مما يحسب لدي بور أنه ارتأى في بحثه هذا أن القرآن الكريم هو مصدر الأخلاق الإسلامية، وشرع يبحث أيضًا في السنة والفقه والكلام والتصوف والفلسفة، وعند الغزالي ومن جاء من بعده، وفي الحياة الأخلاقية وطبيعتها، وفي الحالة الراهنة التي يصف فيها واقع الشعوب الإسلامية (في عصره).

ونحن نلاحظ أن بحث دي بور يغلب عليه الطابع الاستشراقي، وتغلب عليه الأحكام المسبقة التي استقاها من العديد من المستشرقين، كعدم اعتبار القرآن وحيًا (وإن لم يصرح بذلك)، وكرد مضامين الفلسفة الإسلامية إلى نظريات يونانية، وكرد التصوف الإسلامي إلى أفكار هندية فيثاغورية، وكرد الإسلام نفسه إلى المسيحية واليهودية، وهو ما كان سائدًا من أحكام عند كثير من مستشرقي القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل القرن العشرين.

ومع هذا فإن من المفيد للباحثين في الأخلاق الإسلامية وفي العلوم الإسلامية بوجه عام أن يقفوا على آراء دي بور تلك، لأنها تبين لنا كيف فكر بعض المستشرقين حين نظروا إلى تراثنا الإسلامي في حقبة معينة، وكيف جانبهم الصواب في بعض أحكامهم التي أطلقوها عليه.

تحية مني إلى الدكتور أحمد عبد الحليم عطية على ترجمة هذا البحث إلى اللغة العربية، وعلى ما قدمه من دراسة، ومن تعليقات على النص، كشف فيها عن أخطاء دي بور.

وإني لأرجو له مزيدًا من التوفيق، وأن يقدم لنا دراسات أخرى عن تراثنا الإسلامي للكشف عما فيه من المعاني الإيجابية الدافعة إلى التقدم الحضاري.

دكتور

أبو الوفا الغنيمي التفتازاني

دي بور والأخلاق الإسلامية
دراسة وتحليل

لم تنل الأخلاق الإسلامية ما هو جدير بها من بحث ودراسة، أو على الأقل لم تقدم حتى الآن صورة شاملة لتاريخ الدراسات الأخلاقية، وبالتالي الحياة الأخلاقية الإسلامية، وإن كانت هناك بعض المحاولات التمهيدية التي اتخذت من هذا الهدف محورًا لها. وسوف نعرض لإحدى هذه المحاولات، ونتناولها بالتحليل والمناقشة، وهي محاولة المستشرق «دي بور- De Boer» الأستاذ بجامعة أمستردام وصاحب الدراسات العديدة في الفلسفة الإسلامية، ومن هذه الدراسات تلك المواد التي كتبها في دائرة المعارف الإسلامية مثل مادة: ابن سينا، إخوان الصفا والإشراقيون[1]، وكتابه المهم «تاريخ الفلسفة في الإسلام» الذي ترجمه إلى العربية الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة عام 1938[2]. بالإضافة إلى عدد آخر من الدراسات[3] قدم دراسة مهمة وافية عن الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين (Muslim) Ethics and Morality في المجلد الخامس من موسوعة الدين والأخلاق[4] وهي التي نتناولها هنا بالبحث والتحليل.

والدراسة مبكرة كتبت في بدايات القرن العشرين كما يتضح من تاريخ نشرها سنة 1912، وهي تنقسم إلى قسمين متداخلين أحدهما يتعلق بالحياة الأخلاقية عند المسلمين، يتخذ بداية لها بعثة محمد (ص) أو ربما قبل ذلك في الأخلاق العربية قبل الإسلام، وهو يعرض للأخلاق لدى جميع الشعوب والأجناس في بلدان الإسلام المختلفة على امتداد عصور التاريخ الإسلامي

حتى تاريخ كتابة هذه الدراسة، ويتناول في القسم الثاني الجهود التي قدمها الفقهاء والمتكلمون والصوفية والفلاسفة في الأخلاق، اعتمادًا على القرآن والسنة والمؤثرات الفكرية المختلفة، سواء كانت أديانا أم فلسفات سابقة، والدراسة قديمة نسبيًا تجاوزتها الدراسات الأحدث عهدًا، سواء العربية أم الإستشراقية مثل دراسة «كارا دي فو - Carra de Vaux» في الطبعة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية، ودراسة «فالتزر Walzer» و«جب Gibb» في الطبعة الثانية[5]، وكتاب «دونالدسون D. M. Donaldson» دراسات في أخلاق المسلمين «Studies in Muslim Ethics» وغيرها. وبالمقارنة بين هذه الدراسات نجد أن دراسة دي بور، بالرغم من كونها أوسع إطارًا من الناحية التاريخية وأكثر تحديدًا من ناحية الموضوع، فهي فقيرة للغاية من حيث حجم المعلومات، وبالتالي فهي تقدم لنا صورة محدودة للفلسفة الأخلاقية الإسلامية مقصورة على عدد قليل من الفلاسفة، ومن حيث المصادر التي اعتمدها، نلاحظ قلة النصوص التي رجع إليها، أنه اطلع بلا شك على أعمال الغزالي ومسكويه وإخوان الصفا، بينما تغيب أعمال بقية الفلاسفة ولا يعرض لهم أصلا مثل الكندي والفارابي وابن رشد، وعمل الأخيرين مفقود في العربية، إلا أنه موجود في الترجمات اللاتينية والعبرية[6] وكذلك أعمال ابن سينا[7] في المشرق وابن باجة وابن طفيل في المغرب.

والحقيقة أن حركة الكشف عن النصوص الأساسية في الأخلاق عند المسلمين وتحقيقها ونشرها نشرًا علميًا لم تتم إلا بعد العقود الأولى من هذا القرن، بعد نشر دراسة دي بور، إلا أن ما يؤخذ على الدراسة، ليس فقط قلة المادة العلمية وغياب النصوص الأساسية وعدم اتضاح صورة الجهود

الأخلاقية الإسلامية، لكن تلك المعالجة التي يغلب عليها النظرة الاستشراقية منهجًا وتحليلا ونتائجا، فهو يستخدم المنهج الوضعي التاريخي الذي يضيق للغاية لينحصر في التأثير والتأثر، حيث يرد إبداعات الفلاسفة المسلمين إلى أصول سابقة عليهم، كما يرد قواعد السلوك في الجماعة الإسلامية إلى أمم وشعوب وديانات مختلفة سابقة، ويتوسع في ذلك لتشمل هذه المؤثرات: المسيحية، واليهودية، والديانات الفارسية، والفلسفات اليونانية المختلفة (فيثاغورية وأفلاطونية وأرسطية).

وليس غرضنا هنا الرد على ما جاء في دراسة دي بور، أو تقديم وجهة نظر مضادة، بل طرح تساؤل تمثل الإجابة عنه الغاية في هذا التقديم، وهو هل يمكن أن نصل إلى النتائج نفسها التي توصل إليها دي بور، إذا فحصنا الموضوعات نفسها عبر وجهة نظرنا العربية الإسلامية المعاصرة، وهو ما يطرحه علينا في نهاية بحثه[8]، وفي الحقيقة أن اختلاف موقف الباحث من جهة، ومنهجه في التحليل، والمادة المتاحة أمامه قد تؤدي إلى نتائج مختلفة، ومن هنا علينا أولا الإشارة بإيجاز إلى ما قدمه دي بور ومناقشته فيه من حيث: الموضوع، والمنهج، والنتائج.

[2]

يقدم لنا دي بور «الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين» في عشر فقرات، تشمل: محمد (ص) والقرآن (الفقرة الأولى)، ويعرض فيها الأفكار الأخلاقية عند العرب، وتأثير القرآن في تغييرها، فالأخلاق العربية القبلية السابقة، ذات روح دنيوية تسعى للمتع الحسية والمصالح المادية وأقرب إلى ما

يسميه نيتشه «أخلاق السادة»، ويتحدد المثل الأعلى الأخلاقي العربي في حياته القبلية، كما يظهر في الأقوال الشعرية المتناثرة في الصبر على الفاقة والحرمان، والانتماء إلى القبيلة، والشجاعة، وكرم الضيافة.

وقد أكد القرآن[9] على ضرورة الإيمان الشخصي والأخلاق الشخصية [10] وأكد القرآن أيضًا على ضرورة التوبة والهداية وصلاح القلب ونقاء النفس، وعلى الإيمان والعمل الصالح، خاصة الزكاة، التي لا تمثل فقط مساعدة الآخرين، بل إنكار الذات دون انتظار مقابل، فهي تعبير إرادي عن الحب، ويقدم «دي بور» الوصايا الأخلاقية الإسلامية من القرآن، حيث يعرض للآيات (23 : 40) من سورة الإسراء التي تبين أن إرادة الله I هي الفيصل بين الخير والشر.

إن من المهم للغاية إشارة دي بور إلى القرآن كمصدر للأخلاق الإسلامية، وهي إشارة مهمة تحسب لصالحه، وقد ظهرت عدة دراسات حديثة تسعى لتناول الأخلاق في القرآن منذ كتب عبد الله دراز رسالته بالفرنسية «دستور الأخلاق في القرآن»[9]. أجدرها بالإشارة دراسة محمد أركون «الإسلام: الأخلاق والسياسة» الذي يحدد لنا هدفه في بداية الفصل الأول عن نظرية القيم القرآنية، بقوله: «نحن نريد استخراج النظرية الأخلاقية القرآنية التي وجهت حتى يومنا هذا ممارسة الفكر العربي – الإسلامي طيلة تاريخه الطويل»[12]، وهو يقصد بالنظرية الأخلاقية القرآنية: المبادئ المحورية الخلقية التي رسخها القرآن[13].

ويتناول دي بور في الفقرة الثانية: محمد (ص) والسنة، حيث يوضح أن المؤمن الحقيقي يشعر بالتزامه باتباع السنة الصحيحة، ويبين أن صحيح البخاري الجامع للسنة يعكس روح القرآن، مؤكدًا أن الإيمان في الإسلام مرتبط بالعمل، فالسنة تحوي الكثير من العناصر الأخلاقية، ومع هذا فإن دي بور لا ينسى أن يشير متعمدًا إلى أن الحياة اليومية للمسلمين لم تكن على درجة كبيرة من الاتفاق مع السنة[14]، وعلينا أن نميز بين مستويين: مستوى الأفكار والقيم الأخلاقية التي يمكن أن نستخلصها من كتب السنة المختلفة، ومستوى تحقيق هذه القيم في حياة الجماعة الإسلامية، ثم نبحث في أسباب تحقق هذه القيم في الواقع الإسلامي المعاش، وبالفعل فنحن في حاجة إلى إنجاز مثل هذه المهمة من خلال دراسة مفصلة للآداب الإسلامية كما جاءت في صحيح السنة. ورغم وجود عدة محاولات في هذا المجال مثل ما قدمه محمود قراعة في كتابه: «الأخلاق في الإسلام من أحاديث الرسول»[15]، ود. أحمد عبد الرحمن إبراهيم «الفضائل الأخلاقية في الإسلام» الذي يقول: إن الفضائل الخلقية الإسلامية، وكذلك الغاية القصوى لها والمعيار العام الذي يضبطها هي حقائق دينية مقررة في الكتاب والسنة[16]، ود. أبو اليزيد العجمي في مقدمة تحقيقه لكتاب الراغب الأصفهاني (ت 502م) «الذريعة إلى مكارم الشريعة»؛ الذي يرى أن القرآن يتضمن أطرًا محددة للشخصية الخلقية ولمعايير السلوك وغيرهما من المفاهيم التي اصطلح عليها، وما ينطبق على القرآن نجده ايضا في السنة[11].

ثم يعرض في الفقرة الثالثة للأخلاق في الفقه بعنوان «تطور الشريعة» (ونضيف: وأصول الفقه)، ففي الإسلام ؛القانون الديني والدنيوي شيء واحد،

ويحيلنا دي بور إلى أعمال: جولدزيهر، الذي ينقل عنه كثيرًا، وسنوك هرجرونيه في الفقه، فالفقه يحتوي على مفاهيم أخلاقية، فالأحكام الفقهية تشكل سلمًا للقيم تبدأ بالفرض أو الواجب، والمندوب أو المستحب، والجائز أو المباح، والمكروه، والحرام. وقد ميز الشرع بين الخطايا أو الكبائر وبين الصغائر، والخطايا مثل: القتل، الزنا، السرقة، الربا، عدم أداء الزكاة، ومن قبيل الصغائر: اللهو والمجون، والاستماع إلى الفنون الهابطة[18]، وليس الفقه فقط، بل أيضًا «علم أصول الفقه». إن قواعد الأخلاق كما يذكر باحث معاصر هي نفسها قواعد التشريع، ولا فرق بين سلوك الفرد وهو خاضع لقواعد قانونية أو قواعد أخلاقية، لأن الغرض والقصد من وضع الشريعة هو تنظيم الحياة الاجتماعية[19]. ويكمن الجوهر الأخلاقي لأصول الفقه في فكرة المقاصد، فإن الفضل يرجع إليها في إبراز الجانب الأخلاقي لعلم أصول الفقه، فما هو قانوني من وجهة نظر علماء أصول الفقه جعلته هي أخلاقيًا[20]، ومثال ذلك الشاطبي الذي حول علم أصول الفقه من علم تطبيقي قانوني إلى علم أخلاقي تهذيبي بالمعنى الصحيح[21].

ويعرض في الفقرة الرابعة لعلم الكلام تحت عنوان «تطوير المذهب» حيث يتناول الأخلاق عند الفرق الإسلامية المختلفة: المعتزلة، أهل العدل الإلهي، والمرجئة، ثم الخوارج. والحقيقة أن علم الكلام الذي يدور حول الله وذاته وصفاته وأفعاله في علاقتها بالإنسان يمثل بشكل ما أساس علم الأخلاق الإسلامي، ونستطيع مقابل محاولة د. حسن حنفي في إعادة بناء الكلام باعتباره نظرية في العلم ونظرية في الوجود (العقليات) أن نؤكد أنه علم أخلاقي في المقام الأول، بل إن سعي حنفي لتأكيد أن الإلهيات في علم الكلام

تعبير عن الواقع الإنساني يؤكد حقيقة علم الكلام الذي يعكس واقع حياة الإنسان في فعله وسلوكه، إرادته واكتسابه، وذلك خلال علاقة الإنسان مع الله[22].

وقد قدم الباحثون العرب المعاصرون، دراسات عديدة حول الأخلاق في علم الكلام مثل: «قضية الخير والشر - دراسة لمسئولية الإنسان في الإسلام» د. محمد السيد الجليند الذي يقول: وتتبنى المعتزلة قضية الدفاع عن حرية الإنسان، وانتقلوا ببحث مشكلة الخير والشر من مستواها الميتافيزيقي إلى المستوى الإنساني من قضية الخير والشر والتزامه بالواجب العقلي قبل ورود الشرع، لأن شريعة الأخلاق عندهم سابقة على شريعة العقائد الدينية[23]، ودراسة الدكتور أحمد محمود صبحي «الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي» التي تناقش قضية النظر والعمل بين المتكلمين والصوفية[24].

وتمثل الأخلاق الصوفية الفقرة الخامسة من دراسة دي بور، ومن المعروف أن التصوف هو علم الأخلاق الإسلامية، فإذا كان الكلام يمثل القاعدة والقانون الأخلاقي الإسلامي، فإن التصوف يمثل الضمير الأخلاقي اليقظ في الإسلام، وما الأحوال والمقامات إلا سلمًا لارتقاء «الحياة النفسية الخلقية لدى المسلمين». «وفي كل صورة من صور الحديث عن المتصوف والصوفي لا تكاد تخطئ العناصر الأخلاقية، إما بارزًا بطريقة صريحة، وإما مفهومة بطريقة ضمنية، وليس ذلك إلا لما للأخلاق من اعتبار خاص في التصوف، يكاد يصبغ كل ناحية من نواحيه وكل وجه من وجوهه، حتى يكاد التصوف من شدة ملابساته أن يعرف به»[25].

وبعد تناوله القرآن والسنة والفقه والكلام والتصوف، يتوقف دي بور في الفقرة السادسة لتناول الأخلاق الفلسفية، حيث يعرض للأدب الأخلاقي الإسلامي، سواء في مرايا الحكام، حيث يتوقف أمام تأثير الأدب الفارسي، وجهود عبد الله بن المقفع الأخلاقية[26]، ويتناول الترجمات العربية للأخلاق اليونانية، خاصة «جمهورية أفلاطون» التي تمثل المصدر الرئيسي لنظرية التقسيم الثلاثي للنفس عند المسلمين، وإن كان لا يتعرض لتأثير الأخلاق الأرسطية على الفلاسفة المسلمين إلا بشكل عابر وهو تأثير كبير للغاية، فلا نعلم فيلسوفًا عربيًا، سواء الفارابي أم يحيي بن عدي أم ابن سينا أم ابن باجة وابن رشد، إلا وقد نهل من الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، هو لا يعرض لهم ولا لجهودهم[27].

ويتناول بعد ذلك بشيء من التفصيل الأخلاق عند إخوان الصفا[28] ومسكويه[29]. والسؤال: هل مسكويه وإخوان الصفا هما من يمثلون الأخلاق الفلسفية الإسلامية؟

ويخصص دي بور في إطار الأخلاق الفلسفية فقرة مستقلة لأخلاق الغزالي، الفقرة السابعة، فالأخلاق عند الغزالي كما يرى دي بور تركيب للمذاهب المختلفة السابقة اعتمادًا على كتبه: «ميزان العمل، ومناهج العابدين، وإحياء علوم الدين». والحقيقة أن الغزالي يمثل عند بعض الباحثين الأخلاق اليونانية كما ظهرت في الفلسفة الإسلامية، مما يجعلنا نتساءل: لماذا خصص تلك الفقرة الطويلة للغزالي؟ وما مبررات هذا الاهتمام الذي نجده لدى دي بور وغيره من الباحثين بالغزالي، خاصة في مجال الأخلاق؟[30]. وتدور الفقرة

الثامنة حول فترة ما بعد الغزالي، حيث يتوقف دي بور أمام نوعية أخرى من الكتابات الخلقية، قد تكون وجدت قبل الغزالي، إلا أن تأثيرها لا يزال مستمرًا مثل «أدب الدنيا والدين» للماوردي، ثم يتناول الاتجاهات الإصلاحية المعاصرة في الإسلام، فيعرض للأخلاق عند الوهابية، والبابية، التي من المشكوك فيه أن دواعيها لها القدرة على فعل أي شيء، وحركة سيد أمير علي في الهند – والتي لا تطرح إلا القليل من التعاليم المتفقة مع الإسلام- وفي هذه الفقرة وما يليها يتحول ثانية إلى دراسة الحياة الأخلاقية عند المسلمين، حيث يعرض للأخلاق المعاصرة التي نتجت عن التقاء الإسلام بالحضارة الغربية التي شقت طريقها إلينا عبر التعليم والصحافة[31].

ويناقش دي بور في الفقرة التاسعة، الحياة الأخلاقية الواقعية وطبيعتها، ومدى انطباقها مع المذهب الأخلاقي. ويعترف وهو محق في ذلك أن معرفتنا بهذا الخصوص يشوبها نقص كبير، وذلك لسببين: طول الفترة التاريخية التي يعرض لها، واتساع المساحة الجغرافية للشعوب والأجناس الإسلامية المختلفة التي يتناولها من عرب وفرس وترك، وهو لا يترك تلك المسألة دون الإشارة إلى اختلاف طبيعة هذه الشعوب وتمايزها وتناقضها، وهذا هو الوتر الذي يعزف عليه معظم المستشرقين وتدعمه الأنظمة السياسية الغربية، والحقيقة أنه بدلا من أن يبحث سبب التمايز التاريخي والثقافي لهذه الشعوب، يبرز تناقضها ويؤكد الفرق بينها، حيث يؤكد أن الممارسات الحياتية اليومية قد تكيفت بصورة كبيرة بالطابع العرقي أو العنصري، ويضيف أن «العرب لم ينجحوا في استيعاب الطابع القومي للفرس، كما فشلوا فيما بعد مع الترك والمغول، وفي السجال الذي يستدعيه للذاكرة الصراع بين العرب والفرس في

القرنين الثاني والثالث الهجريين نجد أن كلا الطرفين لم يأل جهدًا في إجازة الأحكام على صفات الطرف الآخر، وكما يمكن لنا أن نتوقع، فإن ذلك كان صادرًا عن تحامل مبعثه الحقد والكراهية المتبادلة».

إلا أنه يشير إشارة مهمة إلى ضرورة الاعتماد على مصادر غير تقليدية مثل كتب الأدب المختلفة: ألف ليلة وليلة، والأغاني للأصفهاني. ويستنتج من هذه المصادر أنه لا يوجد التزام صارم بالشرع أو الأخلاق الأصيلة، كما يتضح من حياة الثراء والغنى والجواري والغلمان، ويصف الحالة الأخلاقية للإنسان المسلم ويبين أنها تختلف عن الأخلاق العربية المعاصرة، وإن كان من الممكن تشبيهها بأخلاق العصور الوسطى في أوروبا(32).

ونأتي إلى أهم جزء من الدراسة، وهي الفقرة العاشرة (الحالة الراهنة) التي يصف فيها واقع الشعوب الإسلامية وصفات المسلمين من الأجناس المختلفة، ويقدم ملاحظات على الحياة الأخلاقية، يمكن الاستفادة فيها خلال حاضر المجتمع الإسلامي، مثل أهمية الإسلام بالنسبة إلى أفريقيا: «من المحتمل أن انتشار الإسلام بين القبائل الأفريقية الأقل تحضرًا والأصول الأكثر تواضعًا، ربما رفع من أحوالهم الأخلاقية إلى مستوى أعلى(33)، ويشير إلى ظاهرة أخلاقية مهمة تمثل واقع اجتماعي يحتاج إلى تعديل، هو هذا الفساد الرسمي، إلا أنه يقدم انطباعًا جيدًا عن حياة المسلمين وسلوكهم غير المصطنع وعاداتهم المعتدلة، ويطرح سؤالا مهما عن أهمية الإسلام بالنسبة إلى المستقبل، ومدى ملاءمته للحياة المعاصرة. والحقيقة أن تساؤل دي بور تساؤل إحراجي من قبيل «إما» «أو»، فالإسلام إذا ظل تفسيره حرفيًا فقد يفيد البشر

في مرحلة أدنى من الحضارة، إلا أنه في ظروف أخرى سيكون عائقًا للتطور الأخلاقي، وهو هنا يصدر حكمًا مسبقًا على قدرة الإسلام على التلاؤم مع حياة الإنسان المعاصر، ومن هنا فهو يقرر أن الإسلام إما أن يتلاشى وينحصر في طائفة، أو يعيد تجديد نفسه ويتكيف مع الظروف الجديدة، أي أنه يطالب بالاختيار بين خيارين إما إسلام منغلق ضد الحياة المعاصرة . إسلام الدوجما والعداء للآخرين ، إسلام العدوان والتطرف والعنف والارهاب الذى يرجع بنا إلى ما قبل الدين والوحى . أو تكيف المسلمين مع الواقع المعاصر دون التقيد بأسس الإسلام كما تحددت في القرآن والسنة؟ وهو سؤال لا إجابة عنه، لكنه يمكن أن يصاغ بطريقة أكثر تحديدًا بالقول: كيف يستطيع الإسلام بأسسه ومبادئه أن يصلح للحياة المعاصرة . ويصحح المفاهرم الخاطئة عن كونه رسالة أخلاقية تربوية إنسانية للعدل والمساواة ، دون أن يفقد أسسه ومبادئه؟ ذلك هو التحدي الذي يواجه المسلمين الآن.

[3]

تحتاج تحليلات دي بور ومعالجاته للأخلاق الإسلامية ؛ إلى طرح بعض الملاحظات المنهجية التي اعتمد عليها في تحليله، والتي أدت إلى النتائج التي توصل إليها، وبداية نؤكد على إشارتنا السابقة المتعلقة بمصادر الدراسة والتي يغلب عليها جميعًا الطابع الاستشراقي، والتي يتابع فيها أعمال جولد زيهر، وهي مصادر أغلبها ألمانية وفرنسية تعتمد على الدراسات، وقليلا ما يرجع إلى النصوص الأخلاقية، باستثناء كتاب الغزالي «إحياء علوم الدين» ونصير الدين الطوسي «أخلاق ناصري»[34]، مما يجعلنا نميل إلى القول بأن

المراجع التاريخية التي تعرض للحياة الأخلاقية الإسلامية هي السائدة على كتب علم الأخلاق. ونستنتج من ذلك تأرجح الدراسة بين التناول التاريخي للحياة الأخلاقية وأسبابها ومدى انطباقها مع قواعد الأخلاق الإسلامية وبين التحليل المنهجي لنسق علم الأخلاق مما مال بدي بور إلى الانهماك في بيان طبيعة المجتمعات الإسلامية والسعي إلى تقديم تحليلات اجتماعية وسياسية للحياة الأخلاقية، وهي مسألة مهمة ربما لم يتطرق إليها كثير من الباحثين، إلا أن ما يؤخذ عليه في تحليلاته هو البدء بمجموعة من الأفكار المسبقة التي كونها الباحثون الغربيون عن الإسلام وأصبحت أشبه بالقوالب الجاهزة التي لا تحتاج من وجهة نظرهم إلى نقاش.

وفي مقدمة هذه الثوابت التي يستند إليها المستشرقون ويتقبلها دي بور رد الإسلام باعتباره وحيًا إلهيًا، والقرآن باعتباره كتابًا سماويًا إلى محمد (ص) كما يتضح – وإن كان دي بور لا يعلن صراحة – في الفقرة الأولى والثانية من دراسته ويتعمد الحديث عن الإسلام تحت مصطلح «المحمدية» والاستشهاد بالآيات القرآنية باعتبارها أقوال وأفكار محمد (ص)، فالإسلام كما يتضح من أقواله ليس دينًا سماويًا بقدر ما هو واقع تاريخي وحركة بشرية، ويمكننا القول إن الجزء الثاني من هذه العبارة وإن كان صحيحًا، لا ينكر ولا يستبعد الجزء الأول وهو كون الإسلام دينًا إلهيًا، ومحمد (ص) هو الرسول والصلة بين الوحي الإلهي والبشر.

ومن هذه البداية يعرض للإسلام وكأنه امتداد للحياة العربية قبل الوحي، ويؤكد على الاتصال بين الأفكار الأخلاقية الإسلامية وأصولها عند العرب

القدماء. فقد تأثر الإسلام في نشأته وتطوره بالأفكار الأخلاقية عند العرب القدماء، ورغم أن الإسلام يمثل بلغة التوسير وباشلار قطيعة وانفصالا مع حياة العرب في الجاهلية، ودي بور نفسه يفصح عن ذلك كما يتضح من قوله: «فالرسول قد نشر دعوته بينهم منددًا بخطاياهم، منذرًا إياهم، إلا أنه لم يلق منهم إلا السخرية. ورغم أن حياة العرب تخضع للنظام القبلي، فالإسلام رسالة كونية عامة يمثل التراحم والمساواة فيها دورًا بارزًا. ورغم ذلك فهو يصر على ربط الإسلام بواقع الحياة العربية، وهو يهدف من ذلك إلى إبراز حقيقتين: الأولى: رد ما استحدثه الإسلام على أفكار العرب الأخلاقية إلى مصادر أجنبية من فلسفات وأديان سابقة عليه، والثانية: إبراز تناقض أساسي بين العرب من جهة والشعوب الأخرى غير العربية التي اعتنقت الإسلام من جهة أخرى.

تبرز الحقيقة الأولى التي يسعى دي بور لتأكيدها وهي رد مضامين الفلسفة الإسلامية إلى نظريات يونانية، والتصوف إلى أفكار هندية، فيثاغورية، بل رد الإسلام إلى المسيحية واليهودية، فالإسلام كما يؤكد دي بور اعتمادًا على جولد زيهر، في غالبية مبادئه الأخلاقية يعتمد على المسيحية واليهودية. «فتلك الاستثناءات التي يتم فيها فصل المفاهيم الدينية عن العرف والقانون يمكن ردها إلى التأثر باليهودية والمسيحية»، وأداء الزكاة كعنصر من عناصر إنكار الذات الموجود في الإسلام قد تأثر بقوة المسيحية والديانات الهندية... وعندما انتشر الإسلام في المقاطعات المسيحية من الإمبراطورية الرومانية استوعب عناصر كثيرة من الزهد المسيحي... وبالنسبة إلى المسلم الحقيقي كما هو بالنسبة إلى اليهودي المخلص، فإن الدين يعني الشريعة...

والشريعة المستندة إلى القرآن والسنة متأثرًا بالفقه والقانون الروماني... وارتبط الزهد بروابط خاصة مع الأفكار الرهبانية المسيحية والصوفية بملابسهم الرثة يحاولون أن يبرروا أسلوب حياتهم هذا باللجوء إلى فقرات عديد من العهد الجديد وقد أخذت آرائهم في الخلاص عن النظريات الأفلاطونية – الفيثاغورية؛ التي ارتبطت بالتأمل الهندي، والمعتزلة والقدرية قد أخذوا تحت تأثير الجدل العقائدي للكنيسة الشرقية بمذهب الإرادة الحرة للإنسان، وتأثرت مسألة تبرير العناية الإلهية عند المعتزلة في مراحلها الأولى بالأفكار الأفلاطونية المحدثة. وتأكيد المعتزلة الأوائل على أهمية الأعمال الصالحة، يمكننا مقارنتها بالبلاجيين في الكنيسة المسيحية، وغير تلك الأقوال التي نادى بها غيره من المستشرقين، فإننا ونحن نقر بالتواصل الحضاري بين الأمم والشعوب نؤكد على خصوصية تلك التجربة الكبرى في حياة الأمم العربية والإسلامية، التي وإن تشابهت بعض أفكار علومها أو عناصر طوائفها مع غيرها فإن خصوصيتها وتمايزها مستمد من واقعها الخاص الروحي والتاريخي، ويكفي أن نشير إلى ما أورده ماسينيون في بيان أصالة التجربة الصوفية والروحية الإسلامية تفنيدًا لمزاعم من عدها ناتجة عن أصول ونظريات غريبة عنها[35].

ويرتبط بمحاولة دي بور رد كثير من الأفكار الإسلامية إلى أصول غريبة عنها، اهتمامه ببيان القيم والأفكار الدينية الإسلامية من جهة، وتحققها في حياة المسلمين الواقعية من جهة أخرى:

1- فمن بين فضائل إنسانية عديدة، فإن القرآن يؤكد مرارًا على الإحسان والتصدق على الفقراء... وقد تجلت الروح عند الرسول (ص) نفسه، خاصة في الأعوام الأولى للدعوة في مكة عندما أكد على ذلك في حديثه مع الأغنياء، لكن فيما بعد وعندما أصبح أتباعه يكونون مجتمعًا سياسيًا في المدينة خف كما يدعي إعلان الخصومة مع الأغنياء، بل إن الحياة اليومية لم تكن على درجة كبيرة من الاتفاق مع هذه الوصايا (الأخلاقية) كما لم يكن اهتمام المسلمين منصبًا على القرآن والسنة، كما كان في الفترة التي عاشها رسول الله (ص) في المدينة عندما تركز حبه للنساء وعدائه لغير المؤمنين وطمعه في ممتلكاتهم... وفي الأعوام الأولى للإسلام ظهر المؤمنون الأخيار كغزاة للعالم، الذين مهما كانت آمالهم ورغباتهم في ثواب الآخرة، فإن ذلك لم يحل بينهم وبين السعادة الطاغية بالمغانم الدنيوية.

2- الوصايا الأخلاقية قصد بها المسلمون ولا تطبع على أتباع الديانات الأخرى إلا بدرجة محدودة، أما بالنسبة إلى المسيحيين واليهود وأصحاب الكتب الأخرى، فقد كانت سياسة الإسلام تجاههم في زعمه هي الحرب المقدسة.

3- اهتمام القيم الإسلامية بالشكل دون المضمون، وبالمنفعة دون طهارة النفس، فقد كان من السهل ممارسة السنن الشكلية مثل: استعمال السواك والاستنجاء بالماء أو الرمل بدلا من تطهير النفس من الإثم، والكم الكبير من الوصايا الأخلاقية كما وجدت في القرآن وخاصة في السنة إنما تحمل بعدًا شكليًا، وربما أغامر فأقول طابعًا تجاريًا، ومن يدرسون العلوم الدينية في

الأزهر ليس غرضهم أن يصبحوا أعضاء نافعين في المجتمع ولكن بغرض الحصول على درجة أعلى في الجنة.

4- وتحولت فتاوى العلماء الشرعية إلى فتاوى عقيمة وسفسطة وتضليل تساعد المرء على النفاق وخداع الناس، وخطاب الشريعة يقتل الروح الأخلاقية، وقد خفت أصوات علماء الشريعة في مسألة تحريم الخمر.

5- انحدار وضعية النساء، فهن معفيات من الفروض لأنهن لا يستطعن التمييز بين الخير والشر، والصواب والخطأ، وهن طبقًا للحديث وقود النار، والرسول ضرب المثل على أن النساء تسلية الرجال، ويدين نظام الزواج في الإسلام إمكانية تعدد الزوجات لأن له عواقب خطيرة مثل سهولة الطلاق الذي نتيجته تعرض العلاقة المدنية والأهلية للخطر، ويتم إهمال تربية الصغار. والخلاصة أنه في معظم البلاد الإسلامية، فإن وضع المرأة هو وضع مزر، والقرآن يعلن بوضوح قوامة الرجال ويؤكد عليها.

والحقيقة الثانية تدور حول الوضع الراهن للحياة الأخلاقية الإسلامية، وهو تأكيد على التناقض بين الشعوب والأجناس الإسلامية، فالممارسات اليومية في الإسلام قد تتكيف بصورة كبيرة بالطابع العرقي أو العنصري، فهناك تناقض كبير بين شبه البدو قاطعي الطريق وبين سكان المدن والحضر... كما لم ينجح العرب في استيعاب الطابع القومي للفرس تمامًا، كما فشلوا فيما بعد مع الترك والمغول، وذلك يستدعي للذاكرة الصراع بينهما في القرنين الثاني والثالث للهجرة، حيث يصدر كل منهما على الآخر أحكامًا مصدرها الحقد والكراهية المتبادلة، وهو يزكي تلك الخصومات القديمة؛ بالإعلاء من

شأن بعض الفرق الفارسية الحديثة مثل البابية التي نشأت في منتصف القرن التاسع عشر تقريبًا، والتي ارتبطت أصولها بالأفكار الصوفية القديمة. وقد أخذت البابية على عاتقها مؤخرًا شكلا ومظهرًا أكثر تقدمية، وهي تدافع الآن عن ملكية المرأة أو حقها في التملك، كذلك تدافع عن مبدأ الأخوة بين كل الطبقات والأديان، إلا أنه يعود ليقلل من تأثير هذه الدعوة، حيث يبدو من المشكوك فيه إذا كانت تلك الدعاوى لأنبياء البابية لها القدرة على عمل أي شيء في مواجهة التحكم والاستبداد في الشرق لمصلحة أخلاق أكثر حرية وفاعلية.

[4]

تلك هي الملامح العامة التي يقدمها لنا دي بور، سواء في أقسام دراسته المختلفة، أو في الأفكار المسبقة التي ينطلق منها أو الأحكام الجاهزة التي يطلقها على الأخلاق والحياة الأخلاقية الإسلامية، وهي في الحقيقة تمثل جزءا من السياق الثقافي الذي يتحرك فيه دي بور والمصادر الاستشراقية التي نهل منها، ونحن في تحليلنا السابق لا نهدف إلى إدانته بقدر ما نأمل في الحفر في الأسس التي ينطلق منها، فالعمل الذي يقدمه لنا، له إيجابياته وسلبياته تفيد الباحث في مجال الأخلاق الإسلامية، ويمكن أن نشير إلى المزايا والمآخذ على دراسته على النحو التالي:

من مزايا هذه الدراسة محاولتها التعرض ليس فقط للأخلاق، بل أيضًا للحياة الأخلاقية الإسلامية، وهو مجال لم يدرس بعد الدراسة الجادة، حيث يعرض للحياة الأخلاقية للعرب قبل الإسلام، والواقع الفعلي للسلوك الأخلاقي

في المجتمعات الإسلامية منذ البعثة حتى اليوم، إن التنبيه على القيم الخلقية العربية، والسمو الروحي للأخلاق الإسلامية – بصرف النظر عن ابتعاد تطبيقها أحيانًا في الحياة اليومية عن مبادئ الإسلام – لهي مسائل ينبغي البحث فيها.

ولم يترك المؤلف أي علم من العلوم الإسلامية التي تتناول الجوانب الأخلاقية المختلفة إلا تناولها بالبحث، فقد عرض للأخلاق القرآنية والأخلاق في الحديث الشريف (السنة) وفي الفقه، والكلام والتصوف والفلسفة، بل لا تخلو مصادره من كتب الشعر والأدب، وإن كان لم يفرد لها فقرة مستقلة حيث يعتمد على «ألف ليلة وليلة»، و«الأغاني» للأصفهاني. ونحن نوافق على هذه المجالات التي يعرض لها وإن كنا نود أن نخصص فقرة أو عدة فقرات لدراسة الأخلاق في الأدب العربي حيث نجد كثيرًا من الأدباء قد تناولوا بعض الظواهر الاجتماعية الأخلاقية وأفردوا لها كتبًا مستقلة مثل «البخلاء» للجاحظ، و«الحمقى والمغفلين» لابن الجوزي، وكتب الحب والعشق مثل «طوق الحمامة» لابن حزم، و«روضة المحبين» لابن قيم الجوزية، و«تزيين الأسواق في أخبار العشاق» للأنطاكي، بل نضيف أيضًا الأدب الشعبي والأمثال الشعبية التي تصور لنا القيم الأخلاقية أو الحكمة العملية للإنسان العادي في حياته اليومية، وأهمية بحث الأخلاق في هذه العلوم والمجالات المختلفة يؤدي بنا إلى دراسة حقيقة الأخلاق الإسلامية الواقعية، بعيدًا عن دراستها ممتزجة بالأفكار والنظريات الأخلاقية اليونانية إن نحن اقتصرنا فقط على دراسة كتابات الفلاسفة في الأخلاق.

ومقابل الجرأة التي تناول بها دي بور مجال الأخلاق والحياة الأخلاقية على امتداد التاريخ الإسلامي باتساع الدولة الإسلامية، وتناول الظواهر الاجتماعية الأخلاقية، السلبية والإيجابية، من حياة المجون، والفساد الرسمي، فإن دراسات النظريات الأخلاقية لم تحظ بالاهتمام نفسه، وهذا ينقلنا إلى إيراد بعض المآخذ التي تبدو بسيطة أمام البناء المحكم الذي قدمه لنا دي بور، وإن كنا قد أشرنا فيما سبق إلى تبني دي بور الأحكام المسبقة حول تأثر الأخلاق الإسلامية بعناصر خارجة عنها. وقلة النظريات الأخلاقية التي قدمها الفلاسفة المسلمين، فنحن نؤكد على بعض الفلاسفة الذين لم يتناولهم أو أشار إليهم بإيجاز شديد، وفي مقدمة هؤلاء الفارابي وابن باجة وابن رشد وأصحاب النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري أمثال: التوحيدي ويحيي بن عدي وأبي الحسن العامري وابن أبي الربيع وغيرهم، إلا أن أهم ما ينبغي الإشارة إليه تلك الأحكام التي يصدرها على امتداد دراسته، والتي تسعى إلى تأكيد ما يشبه الانفصال بين التعاليم الأخلاقية الإسلامية من جانب، وحياة المسلمين من جانب آخر، وإلى ما يشير إليه ضمنًا من التأثير المحتمل للثقافة والحضارة الغربية على حياة المسلمين ثم تساؤله النهائي الذي يمثل تحديًا ذا مغزى عن مدى ملاءمة القيم الأخلاقية الإسلامية في القرآن والسنة للمستقبل، وهو تساؤل يفرض على الباحث المسلم المعاصر تناول القيم الأخلاقية الإسلامية التي تستطيع أن تستوعب قيم الحضارة المعاصرة لتنهض ليس فقط بالحياة الأخلاقية الإسلامية، بل أيضًا بواقع المسلمين المعاصر الذي تحاصره التحديات من كل صواب. والذى يمكن لنا تلخيصه في الصيغة التالية هل نستطيع أن نقدم للعالم المعاصر عولمة روحية أخلاقية مقابل العولمة التقنية

الأقتصادية التى تحياها وهل نستطيع تقديم إسلام المحبة والعيش المشترك بدلا من الصور البغيضة التى يسعى اليعض الصاقها بالإسلام ، سواء صور العنف أو الكراهية أو رفض الآخر واقصائه.

هوامش ومراجع المقدمة:

1. دي بور: ابن سينا، الجزء الأول من دائرة المعارف الإسلامية، ص318: 325، إخوان الصفا، الجزء الثاني، ص452: 454، والإشراقيون، الجزء الثالث، ص415: 416، دائرة المعارف الإسلامية، طبعة دار الشعب، القاهرة.
2. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938.
3. "Zu Kindi und seirer schuile" in stein's Archiv Fur Geshichte der philosophie x111s. 153ff.

- De Medicina Mentis (Von don Arts Razi Mededeelingen der Koninkljke Akademie von wetens chajspen, Afdeeling lettekund deel 53-Serie A Amsterdam 1920, 17.

4. De Boer: Ethics and Morality, Muslim.
5. كاردي فو: الأخلاق، دائرة المعارف الإسلامية، الجزء الثاني، ص436: 441، فالتزر وجب: الأخلاق، دائرة المعارف الإسلامية، الموضع السابق، ص441: 445.
6. انظر ترجمتنا لدراسة لورانس بيرمان عن الأخلاق عند ابن رشد، وشرحه المفقود في العربية والموجود في العبرية واللاتينية، وتأثير ذلك على الأدب العبري في العصر الوسيط. وقد ترجم حديثًا إلى العربية حيث نقله حسن مجيد العبيدي من الإنجليزية تحت عنوان تلخيص السياسة، دار الطليعة، بيروت

1998، كما نقله أحمد شحلان من العبرية إلى العربية تحت عنوان «الضروري في السياسة»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998.

7. راجع دراستنا: الأخلاق عند ابن سينا، مجلة دراسات إسلامية، إسلام أباد، باكستان، عدد خاص.

8. راجع الترجمة الحالية، الفقرة الأخيرة.

9. في النص يذكر محمد (ص) باعتباره مؤلف القرآن.

10. هناك آيات عديدة توضح الطابع الشخصي للإيمان والأخلاق الإسلامية.

11. د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، تعريب: د. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار البحوث العلمية، الكويت، 1973.

12. دي بور: الترجمة الحالية، انظر: دراستنا عنه في كتابنا «الأخلاق في الفكر العربي المعاصر»، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1999.

13. محمود علي قراعة: الأخلاق في الإسلام ومن أحاديث الرسول، مكتبة مصر، القاهرة، ط2، 1983.

14. د. أحمد عبد الرحمن إبراهيم: الفضائل الخلقية في الإسلام، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، 1989، ص12، يقول: «إن هذه الدراسة للفضائل لم تدع لدينا أي شك في أن للإسلام نظامه الأخلاقي الأصيل وفضائله الخلقية المتميزة... بطبيعة الحال مصادر هذه الدراسة أساسًا لا بد أن تكون من القرآن الكريم والسنة الشريفة»، المصدر السابق، ص14.

15. د. أبو اليزيد العجمي: مقدمة تحقيق كتاب الراغب الأصفهاني «الذريعة إلى مكارم الشريعة»، ط2، دار الوفاء للطباعة والنشر، 1987، ص11.

16. في النص الاستماع إلى الموسيقى، ولا نستطيع أن نقره على ذلك، لأن مثل هذه القضايا تستحق نقاشًا أعمق.

17. راجع: د. فهمي محمد علوان: القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989، ص11.

18. المرجع السابق، ص10.

19. المرجع السابق.

20. د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة (خمس مجلدات)، مكتبة مدبولي، القاهرة. وراجع أيضًا دراستنا عن تجديد حسن حنفي لعلم الكلام بعنوان «الإنسان في الأصولية الجديدة»، مجلة الوحدة، العدد 77- 78، فبراير- مارس 1991، ص224: 232.

21. د. محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، مطبعة الحلبي، ط2، القاهرة، 1981.

22. د. أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1969، ص49: 50. وانظر «الأخلاق في الفكر العربي المعاصر»، دار قباء، القاهرة، 1999.

23. د. عبد الفتاح عبد الله بركة: في التصوف والأخلاق، دراسات ونصوص، دار القلم، الكويت، 1983، ص56.

24. لعل أهمية هذا النوع من الأدب في بيان الفضائل الأخلاقية تجعلنا نعد ابن المقفع، وهو ليس فقط من الشخصيات الأدبية، بل في مقدمة المفكرين، وقد خصصت له كتب الأخلاق العربية الحديثة عدة فصول، كما نجد لدى كل من: د. ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط2، دار الأندلس، بيروت، 1982 (الفصل الخامس) عبد الله بن المقفع، ص203: 217، والدكتور حامد طاهر: الفكر الأخلاقي في الإسلام، القاهرة، 1983 (الفصل الأول) آداب مجالسه لابن المقفع، ص10: 40، والدكتور ماجد

فخري: الفكر الأخلاقي العربي، الدار الأهلية للتوزيع، بيروت، ط2، 1986، ص9.

25. لا يشير دي بور إلى أي من الفلاسفة الأخلاقيين العرب المسلمين الذين قدموا جهودًا كبيرة في هذا المجال، خاصة الكندي والفارابي وابن سينا وأبو الحسن العامري وابن باجة وابن رشد وابن حزم وغيرهم. وما تعليل ذلك سوى غياب المصادر وقلة النصوص المتاحة أمامه، وأن كنت أشك في ذلك.

26. لم تبحث الأخلاق عند إخوان الصفا بحثًا كافيًا، باستثناء ما قدمه د. ناجي التكريتي والدكتور صالح الشماع عن النفس والأخلاق عند إخوان الصفا في كتاب «رسائل فلسفية»، دار الشئون العامة، بغداد، 1989.

27. راجع دراسة د. عبد العزيز عزت «مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها»، مطبعة عيسى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1946.

28. خصص دي بور فقرة طويلة للغزالي، وهو الوحيد الذي وصفه بوصف فيلسوف، بحيث يوحي إلى القارئ بأن الغزالي أهم شخصية في الفكر الأخلاقي الإسلامي، وهذا الاهتمام الذي يوليه دي بور يسري لدى الباحثين اللاحقين، حيث لا تخلو معظم كتب الأخلاق الإسلامية من تناول الغزالي.

29. لقد اقتصرت تلك الحركة وهذا التأثير إلى حد كبير على العلوم والتقنيات، والتي لم تستوعب في تلك البلاد إلا بصورة سطحية، أما بخصوص مدى نجاحها وإثمارها في المجال السياسي والاجتماعي والاقتصادي، فضلا عن الأخلاقي، فهذا ما سيجيب عنه المستقبل وحده، وواضح بعد ما يقرب من تسعين عامًا أن التوجه إلى فكر الغرب أصبح هو التيار السائد في معظم الدول الإسلامية.

30. يقول: إنه من حيث الشكل الأخلاقي، فإن العالم الإسلامي حتى بصورته الحالية يمكن تشبيهه نوعًا ما بأوروبا في القرون الوسطى أكثر من تشبيهه أو مقارنته بعالم اليوم.

31. فالزنوج في شمال أفريقيا رغم كونه ذوي طباع مستهترة، وأيضًا غير جديرين بالثقة، فإنهم متعصبون في أخلاقهم للدين، والبربر وهم – كما يقول – همجيون أفظاظ من الصعب إخضاعهم وترويضهم، أما الفلاحون المصريون فقد اشتهروا بقوة التحمل والصبر... ومسلموا الهند شديدو الاختلاف عن الأفغان، والجاويون شعب هادئ سهل القياد، والأخيين Achchnese شعب محب للحرب وأعمال السلب والنهب.

32. يحتاج مخطوطة «أخلاق ناصري»التى تحمل عنوان: «تزكية الأرواح عن موانع الفلاح» المعروف بـ «المختار من أخلاق ناصري».

33. راجع: ماسينيون: بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي، ط1، باريس، 1922، الطبعة الثانية 1954، ص104: 105، والدكتور أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، سنة 1993، والدكتور عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1978، ص44: 62.

أولا: محمد (ص) والقرآن:

حيث إن الإسلام في نشأته وتطوره قد تأثر إلى حد ما بالأفكار الأخلاقية عند العرب القدماء، فمن الأفضل تقديم لمحة تمهيدية موجزة عن هذه الأفكار، والظروف الاجتماعية التي ظهر فيها محمد (ص)، والتي ظلت باقية حتى اليوم، عدا بعض التغيرات الطفيفة بين سكان الصحراء، وقد وصلت إلى مرحلة التنظيم، وساد حياة الناس ونظمهم نوع من العرف الراسخ هو الأخلاق القبلية، وبقدر ما يتيح لنا وضعنا الحكم على الأمور، فإنه يمكننا القول بأن أفكارهم الأخلاقية كانت تنطوي على روح دنيوية خالصة، كتلك التي سادت بين تجار المدن، أو كتلك التي كانت بين البدو. وهكذا وقد نشر الرسول (ص) دعوته بينهم منددًا بخطاياهم، منذرًا إياهم بيوم الحساب وعذاب النار، لكنه في البداية لم يلق منهم إلا السخرية، وعندما تحول خطابه بدرجة ما إلى حياتنا الدنيا أخذ الناس أقواله عن الدار الآخرة مأخذ الجد.

ولكن بينما عكف العرب القدماء على المتع الحسية، والمصالح المادية، فلا يمكن اعتبارهم لامبالين كلية بالأمور الأسمى والأرقى، فكما يمكن أن نلاحظ من الانضباط القوي الذي ولدته بينهم قصائد الهجاء، وهو انطباع يرتبط في جزء منه بالرهبة من السحر، أن لديهم إحساسًا قويًا بالفخر الشخصي والقبلي. ولقي المثل الأعلى الأخلاقي للبدو مجالا للتعبير عن نفسه، متمثلا في الصبر على الفاقة والحرمان، والقدرة على الاحتمال، وكذلك في الانتماء الذي جزؤه الأكبر انتماء للأقران وأعضاء القبيلة، أكثر من انتماء لشخص زعيم القبيلة وحده، وكذلك عبر المثل الأخلاقي الأعلى للبدو عن نفسه في الشجاعة، والتي غلب عليها نوع من الدبلوماسية أو السياسية، وتجلى

ذلك المثل في الحفاظ على حياة الأعداء في الحروب وفي حملات قطع الطريق، وأخيرًا يأتي كرم الضيافة، وهو فضيلة أصيلة في المناطق التي تتسم بالفقر وشظف العيش وصعوبة الظروف التي لا تساعد على ممارسة تلك الفضيلة، وبالمقارنة بالبدو نجد أن أهل الحضر لديهم قدر أكبر من حكمة التصرف في الأمور الدنيوية. ولقد كان أهل مكة خاصة قبل وبعد بعث محمد على قدر من الحذق والمكر أتاح لهم أن يضعوا تجارتهم في إطار من البيئة الدينية المقدسة وأن يستفيدوا من ورع القادمين للتجارة وحبهم للدين. ورغم اعتراف أهل مكة صراحة بتمسكهم بأخلاق وسطية، حيث يوازنون في ذلك بين المصالح الدنيوية والدينية، يتميز أهل جدة بغلبة الناحية الدنيوية، وأهل المدينة بالتقوى والورع[1].

ويمكننا أن نعثر في القصائد الشعرية قبل محمد (ص) على بعض الأقوال الشعرية المتناثرة والمعبرة عن العواطف الأخلاقية[*]، حيث نجد تحذيرات من التكبر وتهديدات من الانتقام الإلهي، أما تلك الاستثناءات التي يتم فيها فصل المفاهيم الدينية عن العرف والقانون، فيمكن ردها إلى التأثر باليهودية والمسيحية، ومن ذلك المنطق والتأثير انطلق محمد في كل المواقف الهادفة إلى تحسين الأخلاق فيما بعد، وقد ركز محمد على ضرورة الإيمان الشخصي والأخلاق الشخصية[2]، وفي يوم الحساب سوف يسئل كل إنسان عن نفسه[3].

والقرآن يحث أيضًا على ضرورة التوبة والهداية وصلاح القلب، وتغيير النفس، فالنيات الطيبة مطلوبة، أما الحكم على الأخطاء غير المتعمدة فيتسم

---

[*] انظر: دراسة د. ناجي التكريتي: «الأخلاق في الجاهلية»، حولية كلية الآداب، جامعة بغداد، 1983.

بالترفق، باختصار فإن الله لا يصعب الطريق على عبده المؤمن، فالله غفور رحيم.

وبالرغم من ذلك، فإنه نظرًا لقلة عدد صحابة الرسول في بداية بعثته، فلم يكن من السهل عليهم تطبيق تعاليمه والاستجابة لها في مجال الأخلاق الفردية، تلك التعاليم التي كان اتباعها سببا في تمزيق الروابط الأسرية في العديد من الأسر وقتها – في البداية حدث ذلك بصورة صارمة ثم بدأت تخف فيما بعد- وقد حدث صراع بين تلك التعاليم والتقاليد المعتادة الراسخة، وبذلك اكتسبت تلك الأخلاقية بين المؤمنين الصادقين قوة وتأصلا أكثر من الروابط القبلية، وفي ضوء المثال الذي قدمناه، صارت هناك رابطة أخوية وقرابة بين كل مؤمن وآخر، ومن هنا كان الإسلام رسالة كونية عامة، يمثل التراحم والمساواة فيها دورًا بارزًا، إلا أنه بقيت بعض المسائل مثل: حق الحماية وكرم الضيافة والثأر لم يتم إخضاعها تمامًا للمثل الأخلاقي الأعلى، ومما لا شك فيه أن القصاص قد أبطل وألغى الثأر، وذلك من حيث المبدأ، إلا أنه في الممارسة والواقع لم يتم القضاء تمامًا على عادة مثل عادة الثأر، وإن كانت قد خفت حدتها، وقد أسهمت قيود الحضارة المدنية في الحد من تلك العادة، بحيث لم يعد الانتقام ينال إلا الجاني أو القاتل الحقيقي، بل أكثر من ذلك يمكن القول إن الرسول قد ساعد على الارتقاء بحياة الإنسان بتحريمه بعض العادات الجاهلية مثل وأد البنات، وإن كانت ممارسة الإجهاض قد انتشرت بدون رقيب في بعض الأقطار الإسلامية.

والأخلاق في القرآن يمكن تحديدها في الصيغة التالية: «آمن وعمل صالحًا»، فالإيمان بالطبع هو الالتزام المبدئي، وبدون الإيمان فإن كل

الأعمال لا جدوى لها أو هي مجرد سراب[4]. وحيث إن المقام لا يتسع في هذا البحث لتناول معنى الإيمان، أو حتى واجبات وفرائض الدين بمعناها المحدد، فإن اهتمامنا الأساسي هنا ينحصر في السؤال التالي: ما الذي يتضمنه معنى «العمل الصالح»؟

ومن بين فضائل إنسانية عديدة، فإن القرآن يؤكد مرارًا على الإحسان، إيتاء الزكاة، والتصدق على الفقراء والمحتاجين واليتامى والغريب أو عابر السبيل والعبد والأسير، وبخاصة في الصور الأكثر شيوعًا وهي الزكاة بمعناها الأصيل، بدون انتظار مقابل، أو إعطاء من وراء ذلك حتى لو كانت كنوز الدنيا، بل طمعًا في ثواب الآخرة، وقد تجلت تلك الروح عند الرسول نفسه، خاصة في الأعوام الأولى للدعوة في مكة عندما أكد على ذلك في حديثه مع الأغنياء، ولكن فيما بعد وعندما أصبح أتباعه يكونون مجتمعًا سياسيًا في المدينة خف إعلان الخصومة مع الأغنياء، كما حدث تطور مباشر في أداء الزكاة كتعبير إرادي عن الحب، وهو ما يتطابق مع ما لدى اليهودية، وعلى الأخص اليهود الشرقيين والنصارى، ومن التقوى والخوف من الله، والفضيلة ككل، وقد تم فرضها تدريجيًا على الملكية ثم أصبحت كذلك إحدى مبادئ الإسلام الرئيسة الخمس[5]. وقد جرى العرف في البلاد الإسلامية أن يتم دفع الزكاة للخزانة العامة أو بيت المال، ولم يهمل جامعو الزكاة مصلحتهم أو منفعتهم الشخصية، في الوقت الذي تم وضعهم بواسطة علماء الشريعة والفقه والكهنة – إذا جاز لنا أن نتكلم عن كهنوت في الإسلام – كأحد الفئات المستحقة للزكاة مثلهم في ذلك مثل الفقراء والمحتاجين.

وعلاوة على الصدقات والزكاة، فإن القرآن قد ذكر أنواعًا أخرى عديدة من الفضائل المحببة إلى الله، مجموعة من الوصايا والأوامر الإلهية، والتي لم توضع في صورة مرتبة، والتي يبدو كما لو أن هناك علاقة بينها وبين الوصايا العشر لموسى كما نجد في سورة الإسراء (الآية 23: 38):

وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً (23) وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً (24) رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِن تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُوراً (25) وَآتِ ذَا القُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيراً (26) إِنَّ المُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً (27) وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلاً مَّيْسُوراً (28) وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ البَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَّحْسُوراً (29) إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيراً بَصِيراً (30) وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئاً كَبِيراً (31) وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً (32) وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلاَ يُسْرِف فِّي القَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُوراً (33) وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ اليَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ العَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً (34) وَأَوْفُوا الكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ المُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً (35) وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً (36) وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحاً إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الجِبَالَ طُولاً (37) كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً (38). [الإسراء: 23- 38].

كل هذه الوصايا قصد بها أساسًا المسلمون، ولا تطبق على أتباع الديانات الأخرى إلا بدرجة محدودة، أما بالنسبة إلى المسيحيين واليهود وأصحاب الكتب الأخرى والكفار من الذين لا تظلهم مظلة الإسلام وحتى المرتدين، فقد كانت سياسة الإسلام تجاه هؤلاء هي الحرب المقدسة، وهنا نجد أنفسنا أمام حالة من الحصر والتقيد لمعنى الإخلاص والولاء والالتزام، ولمن يوجه ذلك الإخلاص والولاء أساسًا. ويمكن أيضًا ملاحظة ذلك من خلال رؤية الإسلام في الحد من الحرية الأخلاقية للفرد لاعتبارات دينية، والمبدأ الأساسي هو أن الله هو القادر المهيمن وأن البشر عبيده الذين لا أفضلية له ولا تمايز إلا بعبادته وطاعته، وبالتبعية فإن إرادة الله ويتبعها رؤية الرسول هي الفيصل بين الخير والشر، فالإسلام يعني ببساطة الاستسلام والانقياد لإرادة الله.

وللحدود الأخلاقية في الإسلام طابع ديني أيضًا، فالثواب والعقاب بمفهومهما الأساسي والمحدد ينتميان إلى العالم الآخر، فمعظم البشر لا بد لهم من التكفير عن ذنوبهم في نار جهنم، ولكن أولئك الذين آمنوا وعملوا صالحًا فهم الذين سيستمتعون بنعيم الجنة، والتي صورها محمد بطريقة مستوحاة من طريقة عرض محلات الخمور أيام العرب القدماء، ونتيجة لإنكار الذات في الحياة الدنيا والامتناع عن شرب الخمر والميسر والترف بصفة عامة، فإن المؤمنين سيكافأون في الآخرى على ذلك مكافأة تتمثل في الحور العين الذين يخدمون أصحاب الجنة (الخالدين فيها بلا موت) بكئوس لا تسكر[*].

---

[*] يساعد الكتاب الإسلاميين على تدعيم هذا الموقف، حيث يكرس ابن قيم الجوزية (691- 751) كتابه «حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح» في ذكر نساء أهل الجنة،

ثانيًا: محمد (ص) والسنـة:

ولم يدع محمد أنه قديس، ولم يكن كذلك، ولكن بعد موته بقليل كرس المسلمون المجتهدون أنفسهم للعمل بسنته والاقتداء به في حياتهم، إن القرآن لم يقدم المعلومات الوافية لكل تفاصيل الحياة، فقد نشأت الحاجة لمعرفة وافية عن أسلوب حياة النبي، وحياة الصحابة والتابعين، وحيث إن الكذب والاحتيال (بحجة الخوف على الدين) لا تعد أشنع الخطايا، فإن العرض قد واكب الطلب الملح للمسلمين بمعرفة المزيد عن حياة النبي، فنحن نجد في الإسلام مجموعات عديدة من السنن التي اختلط فيها المؤكد بالزائف والدخيل، وهكذا تم استبدال العرف القبلي القديم بالسنة النبوية، والمؤمن الحقيقي يشعر بالتزامه باتباع هذه السنة بقدر ما يستطيع من الولاء والإخلاص، وبينما نجد العبارة الأولى في أشهر كتاب جامع للأحاديث (صحيح البخاري) تعكس روح القرآن في تأكيده على أن الحكم على الأعمال إنما يكون بالنيات، إلا أننا نجد أن امتثال المؤمن إنما يقاس بظاهر عمله، أو بمعنى آخر، إن الحكم على الإيمان إنما يكون مرتبطًا بظاهر عمله وأدائه للفرائض العلنية أكثر منه حكمًا على أخلاقه، ويعزى لعمر بن الخطاب ثاني خلفاء الرسول (ص) قوله:

«الآن – وقد انقطع الوحي بموت النبي ولم يعد ممكنًا الكشف عن السرائر - فإننا نحكم على الناس بأعمالهم، فما بدا لنا منه عملا صالحًا فله

والحور العين، وذكر نكاح أهل الجنة (انظر الفصول من الثالث والخمسين إلى السابع والخمسين).

عهدنا، أما السرائر فالله أعلم بها، أما من ظهر لنا منه غير ذلك فلا عهد له عندنا ولا يحكم عليه بالإيمان حتى وإن أقسم على صدق نواياه[6].

ويبدو أن الكثيرين ممن استفادوا أو استغلوا تلك المقولة لعمر من غير المؤمنين الحقيقيين قد أغفلوا الجملة الاعتراضية التي تتعرض لحكم الله على السرائر، بل أكثر من ذلك فإنه وفقًا للسنة، فقد كان من السهل ممارسة بعض السنن الشكلية مثل: استعمال السواك أو الاستنجاء بالماء أو الرمل أو الطهور بدلا من تطهر النفس من الإثم وعبادة الله بقلب مخلص في السر والعلن، وهكذا فإن الكم الكبير من الوصايا الأخلاقية في الإسلام كما وجدت في القرآن وبشكل أخص في السنة إنما تحمل بعدًا شكليًا، وربما أغامر فأقول طابعًا تجاريًا[7]، فالمؤمن يتاجر مع الله، وليس أدل على ذلك من أن أحد الأحاديث الشريفة التي تنص على أنه بمجرد دخول المرء إلى الإسلام فإن أعماله الصالحة السابقة على إسلامه تحسب لصالحه أو في ميزان حسناته[8].

وتتفق السنة مع القرآن في التأكيد على إعطاء الزكاة والصدقات مكان الصدارة من الأعمال الصالحة، فإذا لم يكن المرء قادرًا على دفع الزكاة؛ فليعمل بيديه حتى يتمكن من اكتساب ما يعينه على دفع الزكاة، فهذا هو مفهوم العمل أو المغزى منه كما قدمته السنة[9]، وربما كان من قبيل الاستثناء فقط أن تضفي السنة والأحاديث قيمة أخلاقية مستقلة عن العمل، أي بعيدًا عن كونه وسيلة للإعلان عن دفع الزكاة، وفي الوقت الذي لم يتحدث فيه القرآن عن ذلك الموضوع وهو العمل وقيمته الأخلاقية. وفي ذلك السياق فقد قيل هذا الحديث عن لسان الرسول، ما أكل ابن آدم طعامًا قط خيرًا من عمل

يده، وداود أكل من عمل يده، ولكن هذا القول ربما تضمن بالإضافة إلى أحاديث أخرى كثيرة التركيز على أن العمل أفضل من التسول، ولكن ليس أفضل من إيتاء الزكاة والصدقات[10]، وأداء الزكاة كعنصر من عناصر إنكار الذات الموجود في الإسلام منذ بدايته قد تأثر بقوة بالمسيحية والديانات الهندية كما يمكن استنباط ذلك من حقيقة كون السنة أقل تميزًا من القرآن في عربيتها، وعندما انتشر الإسلام في المقاطعات المسيحية من الإمبراطورية الرومانية، فقد استوعب عناصر كثيرة من الزهد المسيحي.

وقد كان جولد زيهر Goldziher على رأس من فندوا مقولة أن الإسلام في أوله كان مجردًا تمامًا من الروح الأخلاقية[11]، ومما لا شك فيه أن السنة تحوي الكثير من العناصر الأخلاقية. ومن المسلم به أن اللغة العربية ليس بها تعريف واحد محدد للضمير، ولكن يمكن فهم إشارات للموضوع بشكل وافٍ من خلال تركيبات كلامية مثل: عدم ارتياح القلب، وطبقًا لحديث ذي قيمة كبيرة في الإسلام، الإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس. ويمكن أن نستنتج من الفقرة الأخيرة رائحة التقليدية، إلا أن هناك الكثير من الأحاديث النبوية الأكثر توضيحًا لضرورة الإخلاص الداخلي القلبي.

وفي هذا السياق نقرأ: أتدرون أي الأعمال أفضل من الصلاة والصوم والزكاة: الصلح بين متخاصمين، أو في حديث آخر: أفضل عمل للمرء (من شعيرة الصلاة) هو صلاته في بيته لا يراه أحد إلا الله، ولا هم له إلا التقرب من الله. وهناك حديث آخر مؤداه أن امرأة دخلت النار برغم صلاتها وصيامها لأنها كانت تؤذي جيرانها وتسبهم، بينما دخلت امرأة أخرى مقصرة في صلاتها

وفي أداء فروضها الدينية الجنة؛ لأنها كانت تعطي الفقراء والمحتاجين ولا تؤذي جيرانها، فرحمة الله دائمًا ما تكون هي الهدف أمام عيني المؤمنين، ولذلك فهم مطالبون بأداء صالح الأعمال[12].

وفقًا لحديث من أفضل الأحاديث التي كثيرًا ما يتم الاستشهاد بها، فإن أفضل الأعمال هي:

بر الوالدين، عدم إكراه فتاة على زواج لا تريده، إعطاء الأجير حقه، وهناك حديث آخر ذو مغزى وله أصله بين الصالحين والمؤمنين، ذلك الحديث يعدد القائمة التالية من الوصايا:

أحبوا الفقراء وألفوهم، انظروا إلى من هم دونكم في الدنيا ولا تنظروا من هم أعلى منكم ، لا تطمع فيما عند الناس، كن وفيًا للأقربين وإن آذوك، قل الحق ولو على نفسك، لا تدع لحب الانتقام عليك سبيلا، أكثروا من قول لا حول ولا قوة إلا بالله فهي مفتاح الكنوز التي تحت عرش الله.

وربما كانت الوصية الأخيرة (الخاصة بقول لا حول ولا قوة إلا بالله) هي أكثر الوصايا المذكورة نصيبًا من الحماس لتنفيذها والعمل بها، حيث نجد أنها تستعمل كصيغة سحرية كما في (ألف ليلة وليلة) على سبيل المثال، ولكن على الأرجح فإن الحياة اليومية للمسلمين لم تكن على درجة كبيرة من الاتفاق مع هذه الوصايا، كما لم يكن اهتمام الناس منصبًا على القرآن والسنة بقدر اهتمامهم بالفترة التي عاشها الرسول في المدينة عندما تركز حبه للنساء وعدائه لغير المؤمنين وطمعه في ممتلكاتهم، وفي الأعوام الأولى للإسلام ظهر المؤمنون الأخيار الصالحون كغزاة للعالم، الذين مهما كانت آمالهم

ورغبتهم في ثواب الآخرة فإن ذلك لم يحل بينهم وبين السعادة الطاغية بالمغانم الدنيوية.

ثالثًا: تطور الشريعة (القانون):

وبالنسبة إلى المسلم الحقيقي كما هو بالنسبة إلى اليهودي المخلص، فإن الدين يعني الشريعة، التي يجب أن تسيطر وتنظم كل حياة الإنسان. ومن وجهة النظر الشرقية ليست فقط الحياة الاجتماعية، وإنما أيضا الحياة السياسية يرتبطان بالدين ارتباطًا وثيقًا، ومن ثم فقد شكل اليهود والمسيحيون والذين ضمنوا التسامح والحماية في ظل الإسلام بدفع الجزية شكلوا نوعًا من السلطة في السلطة Impermium in imperno وكذلك أيضًا بالنسبة إلى المجتمع المسلم، فإن القانون الديني والدنيوي شيء واحد، وهذا يسري – نظريًا – بصفة عامة في ظل الاحتلال، بينما المثل الأعلى أو المثال يتحقق في ظل حاكم ذي عقيدة أفضل. والعلم بالشريعة (وهو ما يعرف بالفقه) – وهي شريعة ذات ضوابط وقيود أخلاقية – ملزم وفرض على كل مسلم عاقل. وشرعًا فإن الأطفال تحت سن السابعة وكذلك النساء أيضًا معفيون، حيث إنهم لا يستطيعون التمييز بين الخير والشر، والصواب والخطأ، أما بالنسبة إلى النساء فهم معفيات لأنهن طبقا للسنة أو الحديث المعروف وقود النار[*].

وتلك الشريعة المستندة إلى القرآن والسنة والمتأثرة إلى حد ما بعلم الفقه والقانون الروماني قد دخل عليها عملية تطوير مستقل. ومثلما اكتسبت بعض الأحاديث النبوية مكانة واعتبارًا، كذلك وفي الإسلام السني فإن المدارس الفقهية الأربع قد تمتعت بقوة قبول وسلطة كبيرة حتى قبل أن يصل تطور علم الحديث إلى مداه. ومنذ أن أخذ ذلك التطور مكانته – في الثلاثة قرون الأولى

---

[*] هذا تجنٍ واضح، فالنساء مكلفات بالشريعة كالرجال.

في الإسلام- فإن القرآن والسنة بعد ذلك وحتى الآن قد أصبحا حرفًا ميتا، اللهم إلا في بعض الفرائض كما تم استبدالهما في الحياة العملية بالفقه (القانون).

وبإمكان المسلم أن يتعلم ما لا بد من عمله أو اجتنابه عن طريق الكتب الميسرة في الفقه وأحكام أبرز المفسرين المعاصرين. ولكنه يتعلم أيضًا أن تطبيق الشريعة المقدسة في عالم غارق في الشر كعالمنا أو حتى في العالم الإسلامي نفسه أمر غاية في الصعوبة، لكن ترتفع درجة إمكانية ذلك التطبيق بدرجة ما في محيط الأسرة أو في محيط الدوائر الملتزمة دينيًا، وفي نظر المؤرخين الإسلاميين تعد فترة حكم الدولة الأموية المتسامحة (661- 750م) فترة تتسم بالدنيوية إلى حد كبير. وعلى الرغم من تبني الدولة العباسية (من 750م) للمبدأ الفارسي بعدم فصل الدين عن الدولة، فإنها لم تكن أفضل حالا، وفي معظم الطوائف الإسلامية المتعددة مثل الشيعة أو طوائف أخرى كثيرة، فإن الخلاف بين الحكومات ورعاياها بشأن الشريعة كان له أثر كبير في أن يصبح الرياء والنفاق فضيلة.

ونشير هنا إلى مبدأ (التقية) عند الشيعة، والذي طبقًا له يتعين على الشيعي الذي يحيا في بلد معادٍ أن يخفي وينكر معتقداته (فعلا وقولا) لضمان أمنه الشخصي ومصلحة رفقائه الشيعة، وفي كل مكان في محيط بلاد الإسلام وفي كل فتراته التاريخية ؛ فإن التناقض بين الأفكار والتطبيق الفعلي قد أدى من ناحية إلى سياسة تراضٍ من قبل الأغلبية، ومن ناحية أخرى عزز من الشكوك والصراعات النفسية، كما أدى كذلك إلى محاولات عديدة بزعامة

المهدي لاستبدال نظام أتم بنظام آخر أفضل. وبالتبعية فقد اقترنت محاولات الإصلاح الديني والأخلاقي بالحركات السياسية. ويعد عملا مثل الذي قام به اللواء Booth والذي كان قائدًا لجيش العبيد، والذي سعى لإحراز نتائج أخلاقية وروحية بين المسيحيين يعد مستحيلا في الإسلام إلا إذا حاول هو وضباطه القبض على زمام القوة السياسية.

والتطور التاريخي للفقه الإسلامي لا يمكن تناوله هنا بالتفصيل، ولكننا نكتفي بأن نحيل إلى أعمال جولد زيهر وسنوك هرجورنيه وآخرين، ولكننا هنا نركز اهتمامنا على الفقه من ناحية احتوائه لمفاهيم أخلاقية وإعطائه مساحة للتعبير الحر عن الحياة الأخلاقية، وفي هذا المجال يعتبر تقسيم الأعمال طبقًا لدرجات الالتزام الشرعي بها من أهم النقاط، ونجد هنا عدد من أسئلة تلك التقسيمات التي تختلف في درجة تطابقها مع بعضها البعض والقسم الأكثر قبولا يحتوي على خمسة أبواب شرعية كما يلي:

1. الفرض أو الواجب ويشمل الأعمال التي يثاب على أدائها أو يعاقب على إهمالها.

2. المندوب أو المستحب وهي الأعمال التي يثاب على فعلها ولكن لا يعاقب على تركها.

3. المباح أو الجائز ويشمل الأعمال التي لا يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها.

4. المكروه وهي الأعمال غير المستحبة ولكن لا يعاقب عليها الشرع.

5. الحرام وهو يتناول كل الأعمال المحرمة على الإطلاق والتي يقع مرتكبها تحت طائلة العقاب.

أما بشأن إلحاق الأعمال بالأبواب المناسبة لها لتندرج تحتها في الترتيب المذكور أعلاه، فإنه يمكن القول إنه ربما لا يوجد إجماع بين العلماء في الإسلام، والأخلاقيون الأكثر تساهلا بين علماء الشريعة يحاولون إخراج بعض الأعمال المندرجة تحت باب (الحرام) إلى باب أخف درجة، وكذلك يحاولون تصنيف بعض الفروض على أنها تندرج تحت المستحب، وبصفة عامة فإن المبدأ المنظم لهذا الأمر هو الرأي العام، أو ما يسمى بإجماع علماء الأمة. وهذا الإجماع له حق الإلزام، فالضمير ليس فقط في مسائل العقيدة بل في أدق تفاصيل الحياة اليومية. ومع ذلك وبرغم كل شيء فإن العديد من المسلمين، سواء عن جهل أم ضعف إرادة؛ يسيرون في حياتهم وفقًا لعادات معينة، بل إن ما هو أسوأ أن بعضهم يمارس سلوكًا حرًا أو يمارس حريته الشخصية دون التزام بأية قيود.

ولا يكو للشرع نفس درجة الإلزام بالنسبة إلى كل فرد، فالشرع قد ميز بين الواجبات أو الفروض الإجبارية أو ما يعرف بفرض العين، وبين الالتزامات التي يختص بها أشخاص معينون أو ما يعرف بفرض الكفاية، ويعد مثال الاشتراك في الحروب الدينية أو الجهاد نموذجًا لذلك (الفرض الكفاية).

وهناك فصل آخر هو ذلك التميز بين الخطايا أو الكبائر، وبين الصغائر، وهو تميز على نطاق واسع فيما يخص مبدأ الدليل، والذي يتطلب أن يكون الشهود فوق مستوى الشبهات، والخطايا أو الكبائر بصفة عامة هي:

القتل، الزنا، السرقة، الربا، عدم أداء الزكاة وما شابه ذلك. ومن قبيل الصغائر الاستماع للموسيقى المحرمة أو ممارسة بعض الألعاب غير المشروعة. وكما كان متوقعًا فقد انحدر علم الشريعة في التعامل مع هذه الفروق إلى فتاوى الناس، وخطاب الشريعة يقتل الروح الأخلاقية، ويمكننا أن نجد توضيحًا لذلك في (ألف ليلة وليلة)؛ الليلة 296 وما يليها. ويبين جولد زيهر (في محاضرات عن الإسلام ص63 وما يليها) كيف أن العلماء الإسلاميين قد خفت حدة أصواتهم في مسألة تحريم الخمر.

رابعًا: تطـور المذهب:

وقد أسس الإسلام في البلاد التي فتحها، علاوة على المدارس السياسية الشرعية، نظمًا أو أنساقًا للمذاهب ذات عنصر أخلاقي قليل أو كثير، كما أسس أيضًا أدبًا معروفًا محكمًا ، ومع هذا الأدب سوف يتركز تعاملنا لاحقًا (الفقرة 6)، أن الأمر ذو أهمية عاجلة وملحة لتطور المذهب الإيماني في الإسلام أن نعمل الفكر حول اللاهوتيين المسيحيين.

ويعد المذهب الأخلاقي الديني للمعتزلة (من القدرية) عاملا ذو دلالة مهمة للعصور اللاحقة، وقد كانت تسمية هذه الطائفة في الأصل (أهل العدل الإلهي)؛ لأنهم كانوا يعتقدون أن الله هو العادل والذي يجازي الناس وفقًا لما يستحقون. ولم يكن ذلك المفهوم إسلاميًا أصيلا في بداية الإسلام، وإنما كان المفهوم الأصلي عن الله – وربما الروحاني، ما زال ذلك المفهوم تأثيره ونفوذه- ومؤداه أن الله منتقم جبار مع أعدائه، وغفور رحيم مع أوليائه وأنه متعسف في انتقامه ومجامل في رحمته وغفرانه. ولا شك أن تلك الأفكار بالنسبة إلى الكثيرين تعد نتاجًا لسلوك ظالم لا أساس له –كما يمكن للإنسان أن يتعدى حدود الشرع ويظل برغم ذلك مؤمنًا، فالاعتراف بالذنب لله في كلمات أو حتى في السر بين الإنسان ونفسه – إيمان بدون عمل – كان هذا هو المطلوب. وهكذا كانت تعاليم المرجئة والذين برغم تميزهم بين الصغائر والكبائر، إلا أنهم اعتقدوا أنه حتى الكبائر يغفرها الله لكل مسلم ينطق الشهادتين.

وقد تم مواجهة فكر المرجئة من قبل (الخوارج) الطائفة القوية والتي لقبت بالتطهرية الإسلامية. وقد عد الخوارج مرتكب الكبيرة خارجًا عن الإيمان، أي كفروه وأكدوا على أنه لا إيمان بلا عمل، وتقترب تلك الرؤية من الأخلاق عند المعتزلة والتي ربما تكون قد تأثرت مثلها بالفلسفة والمسيحية ومن المؤكد أن كثيرًا من المعتزلة؛ الأوائل قد أكدوا على أهمية الأعمال الصالحة، وفي هذا الصدد يمكن مقارنتهم بالبلاجيين في الكنيسة المسيحية[13]، إلا أنهم لم يتميزوا لا بالليبرالية في اللاهوت ولا بالليبرالية في الأخلاق.

بل أكثر من ذلك فإن تصورهم للعدل الإلهي ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالسؤال عن مدى حرية اختيار الإنسان، ولا يمكن استنباط إجابة واحدة واضحة تمامًا لتلك المسألة من القرآن والحديث، إلا أن جمهور المؤمنين قد ظل على اعتقاده في القضاء والقدر، تلك الفكرة التي مؤداها أن كل شيء حتى الشر والخطيئة يحدث بأمر الله، وأن إرادته ما زالت تسيطر على عقول قاعدة عريضة من الناس حتى يومنا هذا.

وعلى الجانب الآخر فإن المعتزلة والقدرية، ربما تحت تأثير الجدل الدوجماطيقي للكنيسة الشرقية، قد أخذوا بمذهب الإرادة الحرة للإنسان. ولتدعيم موقفهم فإنهم يلجأون إلى بعض مواضع في القرآن يذكر فيها الله أنه لا يكره أحد على الضلال، ولكن من اختار الضلال فهو حر في ذلك. وطبقًا لذلك فهم يعتقدون أن الإنسان هو المسبب والفاعل لأعماله، وهو المسئول عن حظه سعيدًا كان أم تعيسًا، وأن الجنة أو النار تقعان في دائرة اختياره، وأن الشر والإثم إنما مرجعهما هو الإنسان وأن كل ما يصدر عن الله خير

بالضرورة، ومن ثم فقد ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك بأن الله لا يدبر إلا ما هو الخير وأنه يعمل في كل الأحوال لمصلحة وخير المخلوقات، وفي الواقع فإننا نجد أنفسنا أمام حالة تبرير للعناية الإلهية. وهي التي كانت على الدوام محل اعتراف وتأييد منذ أيام أفلاطون كما تعرضت للدحض والإنكار من الاتجاه أحادي العقيدة أو أحادي العقل Monistic Tend of Faith or Reason وقد تأثرت مسألة تبرير العناية الإلهية عند المعتزلة في مراحلها الأولى بالأفكار الأفلاطونية الجديدة، وقد أذاب المعتزلة مذهبهم النسقي في لاهوت من الفلسفة العقلية مستخدمين في ذلك العقل كأول مبدأ كمصدر ليس فقط للمعرفة بل أيضا للتشريع الذي يحكم السلوك، فالعقل في اعتقادهم هو الذي يميز بين الخير والشر.

وبذلك فقد أصبح مذهب حرية الاختيار حتمية عقلية، فأي تصرف لا يكون حسنًا إلا إذا استحسنه العقل، ولا شر إلا إذا رآه كذلك، وباختصار فإن التمييزات الأخلاقية بين الخير والشر لا تحدث بإجبار من الله، وهكذا فإن المعرفة تحل محل الهوى والفهم محل السلطة والتأمل محل الطاعة، ومن ثم فإن المعرفة والفهم والتأمل هي التي تكشف لنا عن الخير في ذاته والشر في ذاته. وبما أن الخير وحده هو المرتبط بإرادة الله ؛ فإن ذلك يوضح المنطقة التي يتم فيها الفصل بين إرادة الله وبين قدرته على شيء، ومن أجل إعطاء الإنسان في حياته مساحة لحرية العقل ومجالا فرديا لحرية الفعل، وكذلك من أجل إتاحة المجال للمسئولية الأخلاقية، وحرية الإرادة، فإن الله قد صور نفسه على أنه ملتزم بقانونه.

وفي الوقت الذي عززت فيه نظريات المعتزلة مكانتها في الأدب الشيعي، فإن الاتجاه السني في الإسلام قد اتخذ موقعًا وسطًا، فهم لا يتشككون حول مبدأ قدرة الله على كل شيء، أو مبدأ أن الله يفعل ما يشاء، فكل البشر يعتمد عليه، فالنيات والأعمال الصالحة ثم القدرة على أداء تلك الأعمال، كل ذلك من الله وبتوفيقه، ومن مظاهر رحمته ببني الإنسان وفقًا للأشاعرة فإن للإنسان القدرة على اكتساب الأعمال من الله، وهذا الكسب أو الاكتساب هو الفضل الوحيد للمؤمن، وحتى الكبائر والخطايا التي يرتكبها لا يكفر بارتكابها طالما أنه ارتكبها غير متحل لها(14).

خامسًا: الأخلاق الصوفية الزهدية:

ونظرًا لضعف المجتمع الإسلامي في أيامه الأولى نسبيًا وفقره، فإنه قد تم الاستجابة على نطاق واسع لدعوة محمد (ص) بالزهد في متع الدنيا، ولكن الأمر لم يدم طويلا، فالعرب بفطرتهم التي تميل للسلب والنهب سرعان ما أرادوا أن يتملكوا العالم ليستمتعوا به على مدى الأجيال التي تلت ذلك، غير عابئين بالثواب الإلهي أو ما عند الله، حيث كانوا قد أصبحوا في الواقع أرستقراطية عسكرية وحكومة طبقة خاصة داخل الإمبراطورية. وسرعان ما أعتنقت الشعوب التي كانوا يستغلونها بالجزية الإسلام، لتستجد بذلك حالة فرضت ضرورة إيجاد سياسة جديدة بخصوص المسائل الدينية الأخلاقية، بل إنه قد بدأ شعور بالامتلاء والشبع في السيطرة على الطبقات المترفة في كل مكان في مركزي الثقافة القديم والحديث، وفي المقابل فقد مهد ذلك الطريق لأخلاق الزهد، والتي لم تغب أبدًا –في الواقع – عن الإسلام.

تلك الأخلاق الصوفية التي ارتبطت بروابط خاصة مع الأفكار الرهبانية المسيحية والعزوبة (عدم الزواج) كواحد من أهم الملامح المميزة للرهبنة كانت شيئا غريبا على الإسلام في بدايته وحتى في أي وقت من تاريخ الإسلام لم تكتسب أي قرار أو اعتراف عام، وقد نقل عن الرسول (ص) أنه قال: لا رهبانية في الإسلام، وفي أعوامه اللاحقة ضرب المثل الحي على أن النساء يمكن أن يكن تسلية الرجال، وقد تم استخدام الزهد الذي بشر به في المراحل المبكرة من الإسلام، أيا كان الهدف منه، كنوع من التمرين النفسي للجنود وقد تلخص أساسًا في الصيام والمراقبة أو الحراسة كما اتفق بشكل مدهش مع أداء

فريضة الصلاة، ولكن فيما بعد عندما انتشرت الروح الصوفية على نطاق واسع فإن القيمة الإيجابية لممارستها كوسيلة للانضباط كانت قد تراجعت كثيرًا لمصلحة نوع سلبي للغاية من الزهد، وأصبح السائد هو إماتة وكبح الجسد، وقد أدت الثقة التامة في الله إلى التجرد: فالإنسان يجب أن يكون بين يدي الله ميت الجسد، وأصبح الصوفي أخيرا مجرد متسول لا إرادة له، يتقبل الصدقات التي لم يطلبها كهدية، أو يقبض يده ويمتنع عن أخذها، وهو أيضا ذلك الرجل الذي يملأ حياته الضحلة بشعائر ومظاهر التقوى.

وفي ظل ظروف كهذه ؛ فإن من الصعب البحث عن الأخلاق، ويعيش الرجل الفقير للحظته فقط ولربه، وهو بالنسبة إلى معاصريه أو من سيأتي بعده مجرد ميت، وبالرغم من كل شيء فإن ذلك التطبيق الجامد لقناعته هو الذي أدى به إلى تلك النهايات، والصوفية أو النساك بملابسهم الصوفية الرثة يحاولون أن يبرروا أسلوب حياتهم هذا باللجوء إلى فقرات من «العهد الجديد» والشعور بالإثم والتحرق للتوبة كانتا القوتان اللتان ساعدتا على نطاق كبير على زيادة أعدادهم، ومن بينهم كان هناك عدد من العاطلين المتأملين، والذين بدأوا في التأمل في النظام الشرقي، ومن ثم فقد وجدت أسس نظرية صوفية زهدية بدءا من القرن الثامن الميلادي وما بعد أخذت عن الكتابات الزهدية المعتقدة أن الخلاص في المعرفة، عن النظريات الأفلاطونية – الفيثاغورية التي ارتبطت بالتأمل الهندي، وقد تأسست أخلاق الزهد دائمًا على أساس من الاعتقاد الذي يقضي بأن جسد الإنسان لا قيمة له إن لم يكن شرًا خالصًا في الواقع أو مجرد وهم أو تصور، بينما الروح على الجانب الآخر تعد عنصرًا

أساسيًا للطبيعة الإنسانية، أو على الأقل في تشكيل مرحلة انتقالية لحياة روحانية أعلى يسلم الإنسان نفسه فيها لله.

وبذلك فإن الهدف الأسمى للسعي البشري هو تحرير الناس من قيود الأحاسيس، وتطهير النفس من الرغبات الآثمة وأن يصبح روحًا خالصة شفافة أو إلها، ليس مجرد شبيه بالله، بل إلهيًا بكل تأكيد، ومرحلة بعد أخرى يتقدم الإنسان في طريق النفس، وباستعمال المسكرات ووسائل إماتة الشهوات والتدريبات على التقوى التي يتحملونها إلى درجة النشوة، يذوب المحدود وهو الإنسان في الله فيرى الله في حالة التجرد (الحلول والاتحاد) كنور خالص أو حقيقة مطلقة، فالحياة الدنيا تستمد قيمتها من حب الله الذي ينعشها ويرويها من الطموح إلى الأشياء الأعلى.

ورغم أن كل عصر من عصور الإسلام كان له زهاده المخلصين، وهم من لا يرقى الشك إلى تميزهم الخلقي، إلا أن ذلك التحمس الديني الصوفي لم يتطلب أي درجة عالية من الأخلاق، فحب الصوفية المتوهج لله لم يدع مكانًا لديهم لحب المحيطين بهم، فالهدف من حياتهم لم يكن الحياة على الأرض بقدر ما كان إخلاصًا خياليًا في السماء، وحيث إن الصوفية بجانبيها العلمي والتأملي قد استقرت في الأذهان على أنها تعني الفقر والإذلال للنفس وتسليم النفس، فإن تلك الصفات كانت هي أعظم فضائل الصوفية والتي يمكن اكتسابها أيضًا في أكمل حالاتها في إطار نظام رهباني صارم. وأعضاء تلك الجماعات لا بد أن يخضعوا خضوعًا تامًا ويسلموا قيادهم لشيخهم، بل أكثر من ذلك فإن الصوفية في معظم الأحوال كانوا على قلب رجل واحد مع

أصحاب العقيدة في إنكارهم ورفضهم لمبدأ الإرادة الحرة، إلا أنهم كانوا أحيانًا أكثر تساهلا في رفضهم[15]، وكذلك في الممارسة العملية، فإنهم قد تجاوزوا الفقهاء وعلماء الشريعة لدرجة أن صوفيتهم قد اقترنت بصورة غريبة بكل أصناف الاستبداد.

ومنذ بداية القرن التاسع الميلادي، فإن تلك الميول الصوفية والزهدية قد أخذت من حين إلى آخر شكلا عمليًا في صورة الرهبنة، ولكن انتهى قبل بداية القرن الحادي عشر، وقد تم عمل تطوير شامل لنظام رهباني منتظم أو مطرد، صحيح أنه كان أقل إحكامًا وتفصيلا من نظام الكهنوت في الكنيسة المسيحية، ولكنهما رغم ذلك اشتركا في نقاط كثيرة، وقد حظي أولئك الذين ينتمون إلى صفوف الدراويش دائمًا بتقدير واحترام كبيرين بين عامة المسلمين أكثر مما حظي به ممثلوا الشريعة أو المنتسبين إلى الطبقات الحاكمة، كذلك كانت النظرة إليهم رجالا ونساء على أنهم قديسين وقد عدهم عامة الناس صانعي معجزات (أصحاب كرامات) ورجال طب، بل أبعد من ذلك عدوهم شفعاءهم وسطاءهم عند الله.

وقد لجأ أصحاب الأخلاق الصوفية الزهدية، بوسائل عديدة إلى إيجاد نوع من الاتفاق بين آرائهم بين تعليم الشريعة الرسمي، أو على الأقل إيجاد نوع من المصلحة بينهما، من بين الدرجتين اللتين تم تقسم الأعمال إليهما: أعمال الجوارح وأعمال القلب ؛ فقد كان من الطبيعي أن أن يعطي الصوفية الأفضلية للأعمال القلبية. وقد عد غلاة الصوفية الأعمال الظاهرية رمزًا ودليلا على الشعور الداخلي، ومنهم من عد أن فروض الشريعة والتزاماتها هي أدنى من

أن يهتموا بها، لذلك نجد بين صفوفهم أقصى درجات التقشف كما نجد كذلك أقصى درجات الترف الحسي وقد أظهرت بعض الطوائف ذات الميول الصوفية الواضحة، مثل الإسماعيلية(*)، ولعًا بتقسيم الإنسان إلى طبقات، فالطاعة والتضحية كانتا واجبًا إلزاميًا مقصورًا فقط على عامة الناس وأهل الدرجات السفلى، أما أعضاء الدرجات الأعلى فهم لا يتبعون أي قانون أو شرع.

وقد شملت عباءة الإسلام الكثير من الطوائف والاتجاهات، ولكن مثلما شمل الإسلام السني علاوة على مجموعات الأحاديث المقبولة ومدارس الفقه نظامًا عقيديًا أيضًا، فقد شمل بالإضافة إلى كل ذلك عقيدة صوفية، والتي تجد أوفى عرض لها في كتابات الغزالي (فقرة 7).

(*) الإسماعيلية فرقة من الشيعة وليسوا من الصوفية.

سادسًا: الأخلاق الفلسفية:

وقد وجد بين العرب والمسلمين الآخرين فلسفة مشهورة للأخلاق سرعان ما أصبحت عالمية –وذلك في أساطيرهم وأمثالهم – ونكتفي بالإشارة إلى لقمان، فدائمًا ما يتم استعارة واقتباس نصائح لقمان لابنه لاستعمالها في الكتابات الأخلاقية، تلك النصائح التي تم استلهامها في الواقع من الحكمة المسيحية اليهودية.

والنوع الأدبي الذي يتكون من أمثال وحكم، خاصة القواعد أو الأقوال المأثورة عن سياسي البلاط عثر عليها في مختلف (مراء الحكام) المتجمعة في الأدب الفارسي وهي تشتمل على تراجم، وبعض تلك التراجم ذات أصول هندية، وحتى اليوم؛ فإن ذلك الأدب يحظى بشعبية ما، كما يحظى كذلك بتقدير كبير بين المثقفين الفرس، ويعد عبد الله بن المقفع من أوائل ممثلي المدرسة الفارسية المعروفين (تم إعدامه 757م) والذي ترجم البانهانترا Panchatantra من البهلوية إلى العربية، وتعد (الدرة اليتيمة) لابن المقفع المطبوعة في القاهرة وبيروت بمثابة مرآة مختصرة، تشتمل على قواعد وأصول السلوك الحكيم في البلاط والتعامل المهذب بين الأصدقاء، وفي المقدمة وبعد الحمد والثناء والبعد عن الرذائل يمتدح الفضائل التالية: العفة، والشجاعة، والتحرر (سعة الأفق) والمهارة في الحديث والعمل. إنها أخلاق الحكماء الدنيويين من الساسة والتجار والتي تنطبق على هذا النوع من الكتابة بصورة شاملة[16].

وعبر الشام يأتي إسهام أكبر وأدق تفصيلا للأدب الفلسفي اليوناني، فنجد مجموعات من السير الذاتية بالإضافة إلى ملاحق من الأمثال والحكم الأخلاقية والوصايا والرسائل... إلخ. وقد تداولت وانتشرت على نطاق واسع كتابات مأثورة Pseudepigraphic خاصة من النوع المتعلق بالزهد، بالإضافة إلى أعمال أفلاطون، وأرسطو، ومؤلفات منحولة نسبت إليهما، كل ذلك وجد ترحيبًا بين الفلاسفة المعروفين بتحفظهم الشديد، وهكذا تمت ترجمة جمهورية أفلاطون بواسطة حنين بن إسحاق بعنوان كتاب الساسة والذي شكل المصدر الرئيس لنظرية (التقسيم الثلاثي للنفس) كما شكل مصدرًا رئيسيا أيضا للفضائل الأربعة الرئيسية والتي تتجلى في أعمال كثير من الكتاب المسلمين عن الأخلاق، وقد نسب إلى أفلاطون أيضا مقال عن تعليم الأطفال (أدب الصبيان)، وكذلك نسبت وصية إلى أرسطو، وقد استند مؤلفون عرب كثيرون إلى كتابات أرسطو واقتبسوا منها وبالأخص كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" والذي يقال إنه ترجم بواسطة حنين أو ابنه إسحاق، وهناك مقتبسات من هذا العمل تبين آثار التنقيحات الأفلاطونية الجديدة.

كل هذه الأعمال المترجمة وأخرى كثيرة ساعدت على تطوير أخلاق المعتزلة والصوفية، ولكن المذهب الأخلاقي أوجد موقفا أكثر استقلالية لعلم الأخلاق في نطاق محدود من العلماء والفرق والمثقفين. وبموجب التقاليد العلمية المتداولة في الشرق للمشائية الأرسطية، فقد كانت الفلسفة تحدد بأنها المعرفة بجوهر الأشياء وفعل الخير(17)، وقد نوقش الجانب النظري أكثر من الجانب العملي، إلا أن الجانب العملي قد لقي اهتمامًا أيضًا من أولئك الذين تناولوا الأخلاق والسياسة مرتبطين معًا بدرجة ما.

وقد كان للكتابات ذات الطابع الروحي والتهذيبي والزهدي أقوى من الأثر في ذلك، وكانت تلك الكتابات؛ يتم تذييلها عادة بتأملات فلكية والتي يتأثر بمقتضاها المزاج الطبيعي أو التكوين الأخلاقي للكائنات البشرية، بالنجوم، فاعتقاد الإنسان أن سعادته في كونه قد انحدر أو خلق من المادة ويسمو إلى مجالات أرقى وقد ترك ذلك النمط الأخلاقي الذي غلب عليه التأمل السيكولوجي الميتافيزيقي أثرًا مميزًا في كتابات إخوان الصفا.

وفي مذهب إخوان الصفا فإن الطبيعة الأخلاقية للإنسان تتحدد بالفاعليات الأربع الآتية:

1- التكوين الجسماني: فالجسم يتكون من أربعة عناصر، والذي يحتوي جسمه ترابًا يكون أكثر طمعًا وغلظة بينما من يحتوي جسمه على ماء أكثر، يكون أرق وأكثر لطفًا.

2- المناخ: الذين يحيون في الشمال أكثر شجاعة ممن في المناخ الجنوبي.

3- التعليم.

4- تأثير النجوم: وهو في الحقيقة الأقوى تأثيرًا؛ حيث تتوقف عليه العوامل الثلاثة السابقة.

حتى التعليم الذي له تأثير على التركيب الطبيعي بتأثر بالأجرام السماوية وأوضاعها، كل ذلك ينطبق على المرحلة الأولى للطبيعة البشرية، وهي المرحلة الأخلاقية الطبيعية والتي يتحدد فيها سلامة أو انحراف السلوك تبعًا

للغريزة أو الفطرة، ولكن النفس يمكن أن ترتفع فوق الطبيعة، وفي المرحلة الثانية أو الفيزيقية، وهي التي يكون للإنسان فيها حرية الاختيار، فإنه يحكم على أعماله إيجابًا أو سلبًا وفقًا لطبيعة تلك الأعمال، والمرحلة الثالثة مرحلة التدبر والتأمل العقلي، والتي عندما يصل إليها يتصرف الإنسان إما بحكمة أو حماقة، نبل أو دناءة، وأخيرًا المرحلة الرابعة الأعلى أو الأسمى وهي مرحلة النظام الكوني الإلهي والتي تنسجم وتستقيم بالملائكة والرسل ويحاسب الإنسان ثوابًا أو عقابًا طبقًا لمدى ارتباطه واقتدائه بهما في سعيه للتشبه بالله.

ووفقًا لممارسات إخوان الصفا، فإن الزهد؛ هو الطريق الموصل لذلك الهدف الصوفي، والفضيلة العليا هي التشوق للتشبه بالله، أو الحب الذي يقرب من الله، لا بد أن تتمثل في الحياة على الأرض في التسامح مع كافة المخلوقات وحتى الحيوانات فعند ذلك يتحرر الإنسان من الشهوات الحسية في الدنيا ثم يصبح بعد ذلك زاهدًا في طريقه للنور السرمدي، ولكن إن لم يطهر الإنسان نفسه في الدنيا من الرغبة الجسدية، وتمسك باللامبالاة؛ فإنه سيظل بعد الموت محلقًا في الهواء مقيدًا ومشدودًا إلى أسفل بشهواته الجسدية، فالجحيم ببساطة هو ذلك النوع من الحياة سواء على الأرض أم في الهواء بينما الجنة على الجانب الآخر هي الحياة الأبدية للملأ الأعلى الذي يصعد إليه أصحاب النفوس الطاهرة.

وطبقًا لفكر إخوان الصفا، فإن كل البشر بهم نقص بدرجات متفاوتة، إلا أننا نجد لدى الرواقيين الإنسان المطلق الكمال ؛الذي يتمتع بكل الصفات الحميدة، والذي يحوز كل سمات الفكر الأفلاطوني وكذلك الإنسان الحكيم،

والصوفية من أهل السنة يعدون الإنسان الكامل هو محمد (ص)، بينما يعده الشيعة عليًا أو الحسين، أما إخوان الصفا فهم أقل تحديدًا في اختيارهم شخص معين يختصونه بالكمال، ما عدا إمام العصر الذي يقدرونه كثيرًا – وإن كان حماسهم للمديح والثناء يتركز أكثر ما يكون على المسيح وسقراط، وفي تقديرهم أن المثل الأعلى للعقل يتجسد في سقراط، بينما تتمثل شريعة المحبة في المسيح، وهاتان الشخصيتان العظيمتان هما الجديرتان بالتقليد والمحاكاة. ومن فوائد ذلك أنهم يعطون قيمة نسبية للحياة على الأرض بالجسد حيث إن الجسد لا بد من صيانته والعناية به حتى يتاح للنفس الزمن اللازم لتهذيبها ورقيها.

والطريقة الأخلاقية لإخوان الصفا هي العقلانية الصوفية؛ والتي تمثلت – وإن كان بدرجة أقل تخيلية مما لا شك فيه – فيمن عرفوا بأرسطوطاليوا الإسلام بدءا من الكندي إلى ابن رشد، وهي محاولة منهم لمسايرة طبيعة المصادر والأصول – مستعملين كلمات أرسطو نفسه – فإن هؤلاء المفكرين قد قدموا الفضائل العقلية على الفضائل الأخلاقية. وهكذا على سبيل المثال فإن حنين بن إسحاق يعرف أسمى الفضائل بأنها: التميز والإدراك المتعمق للحكم أو الأقوال المأثورة للفلاسفة وعلى ذلك فإن الدهاء والمكر والحصافة وسرعة الخاطر والموهبة والفطنة والذكاء كل تلك الصفات؛ يتم تصنيفها في مستوى أعلى من الصلاح والاستقامة، ومثال آخر على ذلك هو تلك الروح التي انتشرت في الكتابة الأدبية لضروب الخير أو الجيد للعرب تقريبًا هي غالبًا مجرد جمع أو توليف لفقرات لا تكاد تحفل بالأخلاق.

وقد وازن المبدأ الأعلى الأرسطي، مبدأ الوسطية مذهب الاعتدال ؛الذي كان قد دخل الإسلام في مرحلة مبكرة، وازن تفريط وإسراف الصوفية. والعالم المعتزلي الجاحظ Al=Jahiz (869م) يكتب، أن دين الله يحبذ سلوك الوسطية؛ أي أن لا يقل العبد إلى حد الإخلال ولا يكثر إلى درجة الإفراط في عمل الخير[18]، وادعى بعض الفلاسفة أن هذا المبدأ الموجود في القرآن (قارن: وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وقد حدث أن اخترق مبدأ الوسطية كل من المفهوم العام الشائع للأخلاق وكذلك علم الأخلاق عند الفقهاء والفلاسفة كما ارتبط لدى الفلاسفة خاصة بنظرية الفضائل الأربعة الرئيسية عند أفلاطون: العفة، الحكمة، الشجاعة، العدالة، كما نجد ذلك في كتابات الكاتب المعتزلي داود بن مروان المقاميس (القرن التاسع الميلادي) ذكرا لسلسلة الفضائل الأفلاطونية والتي اكتسب شعبية وشيوعا فيما بعد ذلك بعد تعديلات في الجمع والترتيب[19].

ومن أبرز ممثل الانتقائية الأفلاطونية الجديدة في الأخلاق الإسلامية مسكويه (130م) وهو طبيب وباحث ماهر في اللغة ومؤرخ، كما كان خازنًا لبيت المال صديقًا للسلطان عضد الدولة وصنف على أنه مسلم سلفي، ومع أن مذهبه الأخلاقي (تهذيب الأخلاق) مثل إخوان الصفا غاية في التعمق الصوفي إلا أنه كان خال من الفلكيات، والأساس السيكولوجي لهذا المذهب فضلا عن بنيته ككل إنما هو أفلاطوني، رغم أنه عند التعمق في تفاصيله نجد أنه يقتبس من سقراط وأرسطو وأبقراط وجالينوس والكندي، والعمل مقسم إلى ست (أو سبع) أجزاء ويمكن تلخيصه على الوجه التالي:

(1) في المقدمة نجد مذهبًا أفلاطونيًا في النفس، فالنفس ذات طبيعة روحانية وبما أنه كيان روحي ومستقل وخالد، فإنها تقف على مستوى أعلى من المادة المتغيرة للجسم، ومجال العمل المتميز للنفس هو العلوم (الفضائل العقلية) ويعد أجزاء النفس: الشهوانية، الغضبية والعاقلة فإن (تهذيب الأخلاق) يضيف الفضائل الرئيسية الأربعة: العفة، الشجاعة، الحكمة ويتم إدماج الثلاث لتكون الفضيلة الرابعة وهي العدالة، ثم بعد ذلك يعرف الفضائل بشكل أكثر تفصيلا وذلك في فقرات مستقلة، وقد ذكرت الحرية بعد ذلك كثيرًا إلى جانب الفضائل الرئيسية، وفي عبارة من العبارات حلت الحرية محل الحكمة، وكل من تلك الفضائل يتم تعريفها وفقًا للمذهب الأرسطي أي التوسط بين رذيلتين، وقد ذكرت العدالة كوسط بين ممارسة الظلم وتقبله، أما بخصوص الفطنة والحرص فقد ذكر أن النقص فيها أفضل من الإفراط، بينما يسري على الحرية عكس ذلك أي أن المزيد منها أفضل.

(2) ويتناول القسم الثاني الميل الطبعي للإنسان بالتعود أو التعلم وتبنى مسكويه فكرة جالينوس التي ترى أن القليلين من البشر هم الصالحون بالفطرة وبعضهم يمكن أن يتحولوا إلى الخير بالممارسة والتدريب، بينما تظل الأكثرية على شرها برغم كل شيء، وفي أجزاء من الفصل الخاص بتعليم الأطفال فإنه يستشهد بجمهورية أفلاطون في التأكيد (على سبيل المثال) على أن التعليم الأخلاقي يجب أن يسبق تعليم الرياضيات والعلوم الأخرى، بينما تم تناول الشعر العربي القديم على أنه ذو أثر سيئ على الأطفال، ويناقش هذا القسم أيضًا قواعد التربية السليمة.

(3) ويتناول القسم الثالث من عمله ما يعرف بالخير الأسمى أو السعادة، فالخير الأقصى يفسر موضوعيًا أو كليًا، أنه خالد وهو نفس الشيء بالنسبة إلى الجميع، ومن ثم فمن المحتمل أن يتطابق مع معنى الألوهية، وعلى الجانب الآخر فإن السعاد تعرف بموضوعية على أنها تحتوي عددًا من الدرجات التي تناظر الفروق بين الأفراد، فالسعادة الأسمى يمكن أن تتحقق في أقصى حالات الاقتراب من الخير الأسمى، أي في أن يتشبه الإنسان بالله قدر الطاقة، ولكن هناك درجات لا تحصى للسعادة الإنسانية وبالتالي هناك درجات لا تحصى للفضيلة، ودرجة الإدراك الخاص بكل فرد هي التي تشكل فضيلته وتحدد سعادته، لذلك فمن الأفضل لكل الناس أن يعيشوا حياة أخلاقية وسعيدة في المجتمع أو الدولة، والرهبانية ليست فضيلة، فطالما ظل الإسان إنسانًا يتكون من جسد ونفس، فإن سعادته لن تكتمل أبدًا بدون إشباع حاجاته الجسدية، ورغم ذلك فإن المتع الروحية الخالصة أو المتع الطبيعية هي الأقرب للكمال طالما هي الأطول بقاء، أما الحديث عن مذهب البعث الجسدي والمتع الحسية في الجنة فقد تجاهلتها هذه النظرية.

(4) وهذا الفصل يتعامل على وجه الخصوص مع العدل، قد خصص أرسطو كذلك كتابًا كاملا عن تلك الفضيلة.

(5) والموضوعات الرئيسية هنا هي الحب والصداقة، وهما حالتان خصص لهما أرسطو كتابان (الثامن والتاسع) لمناقشة الصداقة وبما أن الحب يشغل مكانا بارزًا في المذهب الأفلاطوني الجديد ؛ فإن أرسطو تعمد أن يعطي هذا الجزء من المقالة صفة الإسهاب والإطالة إلى حد ما، ومن الملامح

البارزة لهذا القسم محاولة إضفاء نوع من الدلالة الأخلاقية على الفرائض الدينية، وهكذا فإن طقوس الصلوات اليومية للمسلمين والتي تعد لدى أهل السنة أبعد من مجرد كونها صلاة فردية في صومعة راهب، وكذلك تجمع المسلمين في المدن في العيدين مع سكان المقاطعات المجاورة، وكذلك قوافل الحجاج – كل فرد مرة على الأقل في العمر – من كل البلاد إلى مكة كل تلك المظاهر كما أوصت بها الشريعة تربي وتعزز من الإحساس بالأخوة والحب الأشمل لبني الإنسان.

(6) والفصل الختامي (أحيانًا يقسم إلى السادس والسابع) ويناقش صحة النفس ومرضها، وأمراض النفس هي الخطايا الثانية – أي أطراف الفضائل الرئيسية الأربع وفروعها، ومن بين الأزواج الأربعة للرذائل يعالج واحدة فقط بالتفصيل – الزيادة المفرطة أو النقص في الشجاعة – كما يتناول أطرافها وحدودها القصوى ما بين جرأة ووقاحة أو مغامرة وتهور، ما بين الجبن أو ضعف الروح مع الصفات المتفرعة عنهم، إلا أن الرذائل الفعلية لا تنال القدر نفسه من المعالجة الوافية مثل ما تناله العواطف التي تتبع فيا مثل الغضب والحزن، ما شابه ذلك.

إلى هذا الحد ينتهي مسكويه والأخلاق الفلسفية المتمثلة في السيكولوجيا الثانية وأخلاقها فوق الطبيعية، وقد لقيت السمات الأفلاطونية الفيثاغورية للنظرية استحسانًا وترحيبًا بين الصوفية، وعلى الجانب الآخر نجد أن علماء الفقه والحديث واللاهوتيين الجدليين (المتكلمين) وكذلك الكتاب العقلانيين قد أعطوا الأولوية والتفضيل للعناصر الأرسطية.

سابعا: الأخلاق عند الغزالي:

ويستحق المذهب الأخلاقي عند العالم الديني العظيم أبي حامد الغزالي (1059- 1111م) معالجة مفصلة منفردة، خاصة أنه المرجع النهائي للعقيدة في الإسلام، وفي حالة الغزالي نجد الحياة والمذهب شيء واحد متغلغل في شخصيته، وكان الغزالي قد تحرر من شراك التعليم العبثي والطموح الدنيوي وذلك عندما اقتنع بالحقيقة والقوة الأخلاقية والصدق في الإسلام، وفي الإسلام ينظر إلى الغزالي على أنه قبض بيد واحدة على مكانة كتلك التي تقاسمها أوغسطين والأكويني في الكنيسة المسيحية.

وفلسفة الغزالي الأخلاقية هي تركيب المذاهب المختلفة التي ذكرناها، وهو أيضًا على معرفة بالأخلاق الفلسفية أي مبادئ الفضائل الأربعة الرئيسية وكذلك مذهب الوسطية وهو يشرح تلك المذاهب في «ميزان العمل» وهو واحد من أعماله الأولى، كما نجد إشارة لها أيضًا في كتاباته الصوفية التي جاءت بعد ذلك ومن ذلك تفسيره للصراط المؤدي إلى الجنة والميزان الذي يوزن به أعمال الناس على أنها وسط حقيقي للفضيلة، تماما مثلما فعل كثير من الصوفية التأمليين والمعتزلة، وبينما نجده يتجاهل التسلسل أو التعاقب الفعلي للتاريخ فإنه يؤكد على أن الفلاسفة قد استعاروا نظرياتهم الأخلاقية من الصوفية الورعين، ويمكن أن يقال مثل ذلك عن مذهبه الخاص حيث إنه مشبع بروح الصوفية ويمكن فهمه فقط في ضوء المذهب الصوفي الخاص بمراحل الحياة الأرضية المادية أو الهيولي، المرحلة المتوسطة الطبيعية الحسية، والحياة الروحية السماوية وذات الله. ونظرية الغزالي هي في الحقيقة

نوع من التصوف الذي أحيا الشريعة في الإسلام والعقيدة كذلك، ويتضح ذلك بجلاء من عنوان أعظم أعماله «إحياء علوم الدين» حيث يتعامل مع كل من الدين الحي أو الحياة الدينية. والإيمان بلا عمل يعد عند الغزالي إيمانًا ميتًا، فالدين لا بد أن يكون تعبيرًا عن النفس، ولا بد أن يظهر أثره ويتجلى في الأعمال والسلوك، فذلك الذي يعلم ويعمل طبقا لما يعلم سوف يلقب في ملكوت السماء بالعظيم، وقبل عصر الغزالي يمكن القول بأن العلاقة بين الإيمان والعمل كانت موضوعًا مثارا للكثير من التأمل والفكر[20] وقد تأثرت المدرسة الفلسفية والصوفية بدرجة ما بعقلانية علم الأخلاق اليوناني، والتي قدمت التفكير السليم الصائب على العمل أو التصوف، وفضلا عن ذلك فإن العمل اقتصر على الحياة الدنيا، أي أنه يقدر ويكتسب قيمته من كونه استعدادا لحياة أسمى، بينما الخلاص والكمال في الآخرة كان ينظر إليه على أنه حالة من المعرفة الخالصة المقترنة بالمتعة ولكن لا تقترن بالأعمال على وجه التأكيد.

وبالنسبة إلى الغزالي كما هو الحال مع الصوفية فإن العلاقة المشار إليها (بين العلم والعمل) قد تعقدت بدخول طرف ثالث فيها، فهو يضع بين العلم والعمل مكانًا لما يسمى بحالة النفس، أو الحال، وهي حالة مماثلة للعاطفة ولديها استعداد لفعل الخير أو الشر وبذلك يكون لدينا سلسلة من ثلاثة عناصر مرتبطة عرضيًا، فالعلم يعطي دافعًا للإرادة الانفعالية وبالتالي يتولد العمل.

وبشأن تلك التفسيرات فإن العقلانية المتطرفة للفلاسفة والتي تؤكد على أن العلم والمعرفة بدون عمل يتبعها أفضل من العمل بدون علم بدوافع العمل وحكمته فقد حكم الغزالي عليها بأنها محض جهل، ومع ذلك يمكننا تتبع أثر نظام مذهب الفلسفة اليقيني في تفضيله للعلم وتركيزه عليه، حيث إن الغزالي يفسر العلم على أنه علوم الدين، وبالنسبة إليه فإن كمال الروح الطاهرة يتركز ويتلخص في العلم الوجداني أي الرؤية الطوباوية (السعيدة) لله. وفي الكتاب الأول من «إحياء علوم الدين»؛ يناقش بالتفصيل العلم، العلم الديني الذي يستفاد من الحياة الأخرى والذي يعتبر علم القلب، أما في الكتاب الثاني فهو يتناول المعرفة أو العلم بالعقيدة الدينية كفرض والتزام مبدئي للإنسان، والعلم الديني بالعقيدة الصحيحة هو في واقع الأمر الشجرة التي فروعها الحالات المختلفة للنفس (الأحوال) وثمارها هي الأعمال الصالحة.

ويتفق الغزالي مع الأشاعرة على أن الفضل للإنسان في عمله؛ إنما ينحصر في (الكسب) أي اكتسابه للفعل الإلهي، فحياة النفس تأتي في مركز متوسط بين الحرية المطلقة للإرادة الإلهية وبين الضرورة المطلقة للوجود الدنيوي والجسدي للإنسان. ويمكن تحسين الميول أو النزعات الأخلاقية بالزهد والتعليم. وهذا ما نجده تمامًا في نظرية الغزالي، إلا أن الروح الدينية الصادقة عند الغزالي تمنعه من قول المزيد عن حرية الإنسان أو حتى قدرته، فالله على كل شيء قدير ويفعل ما يشاء، وهو لا يكلف نفسًا إلا وسعها، وهذا ما ورد في القرآن (لا يكلف نفسًا إلا وسعها)، وكان من الممكن لولا عدله أن يكلف الناس ما لا يطيقوه، فهو قد ألزم نفسه بمصلحة الناس وخيرهم بلا حد، وتلك العبارات وعبارات مشابهة يجب أن تفسر كما في المثال الجدلي الأول على

أنها موجهة ضد المعتزلة، ويمكن اعتبارها أيضًا موضوع نظرية، وربما نكون قد أنصفنا مذهب الغزالي بإبراز جوهره على الوجه التالي: فالحياة المادية للجسد هي محيط أو مجال للحاجة المطلقة، حيث تكون هنا إرادة الله هي الأساس: أما في العالم الحسي أو الطبيعي فإنه يجب الاعتراف بحرية نسبية في ذلك الخصوص، أما في مملكة الروح الطاهرة فلا بد من عودة للحاجة المطلقة أو الضرورة المطلقة قانون الحب والذي هو في الوقت نفسه حرية مطلقة.

وعلى كل حال إذا انتقلنا من هذه التأملات الغامضة والشديدة الخصوصية بالنسبة إلى المذهب ككل، فسوف نجد أنه ربما كان من المفيد عمل اختيار، موجز لعمله ذي الأساس الأخلاقي «إحياء علوم الدين» فالعمل يقع في أربعة أجزاء كل جزء يشمل تسعة كتب[21]، الجزء الأول يناقش الفروض الدينية بمعناها المحدد (العبادات) أما الثاني فيناقش واجبات الحياة السياسية والاجتماعية (العادات) والمادة العلمية في الجزئين معا وكذلك ترتيبهما مأخوذين أساسًا من كتب الحديث والفقه، أما الجزء الرابع فقد اعتمد فيه الغزالي على كتب الزهد والتصوف الميسرة، ولكن الفضل يعود للمؤلف وحده في الانتقاء واختيار المادة وترتيبها. في النصف الأول من عمله على سبيل المثال لا يتعامل مع الفرائض الدينية (العبادات) ولا العادات في الإسلام بذلك الأسلوب أو التناول الظاهري الخالص الذي تناولها به معظم علماء الفقه المسلمين بل يشرح أسرارها ودلالتها بالنسبة إلى الحياة الروحية الباطنة وعلى الأخص بالنسبة إلى الحياة الأخرى.

وإذا كان الغزالي قد بدأ مثلما تفعل كتب الفقه والحديث بتناول الطهارة كما في الطقوس والفروض، إلا أنه سرعان ما يشير إلى طهارة القلب والتي يستند إليها الباطن في رفضه وبعده عن الرذائل، ونفس الشيء يسري على الصلاة كفرض من حيث إن شكلها الخارجي يستمد دلالته المطلقة من الشعور الداخلي وحده، وهو يتناول الصلاة في الدين – بمعناه الصحيح – ويتعرض كذلك للممارسات التي تتسم بالتقوى والورع (كالاستشهاد بالقرآن الكريم) فهو يتناول كل ذلك بتفصيل أكثر من الذي تناول به الفروض التي أوحت بها الشريعة، ولكنه في الوقت نفسه لا يفوته أن يؤكد على أن الالتزام الظاهري بالشريعة ؛ ملزم للجميع وخاصة لأولئك الذين هم أصحاب درجات روحانية عليا.

أما الدرجة الأقل فيجب أن تدمج في الدرجة الأعلى دائمًا، وفي ضوء تلك الحقيقة يربط الغزالي ما بين تمييز الشريعة بين فرض العين وفرض الكفاية وما بين المراحل التي عرضتها الصوفية الأفلاطونية الجديدة، ومن ذلك على سبيل المثال: الصيام رابع الفضائل الدينية نجده بالنسبة إلى المرحلة الأولى قد فرض على كل المؤمنين، بمعنى الامتناع عن آثام كل أعضاء الجسم (العين والأذن... إلخ) وأخيرًا في المرحلة الثالثة (وهذا ما لا يتحقق إلا للقلة) نجد أنه يشمل إنكار النفس للدنيا ولكل ما عدا الله.

وتلك النظرية الأخلاقية للغزالي تتجاوز حدود الزهد في مثلها الأعلى وكما يقول في أحد أعماله المتأخرة «منهاج العابدين»؛ فإن عبادة الله لها شقان: أحدهما إيجابي، وهو العمل الصالح، والآخر سلبي وهو هجر المعاصي أو

الجهاد ضد الشر، سواء تمثل في الدنيا أو الشيطان أو النفس الأمارة بالسوء، والجانب السلبي هو المرحلة الأرقى والأسمى والأكثر تميزًا، ولكن عند نقطة ما يجد الغزالي صعوبة في التوفيق بين نظريته وبين السنة ففي «إحياء علوم الدين» يثير سؤالا عن أيهما الأفضل والأكثر نفعا: الزواج أم العزوبية، وكانت إجابته الأولى: أن لكل منهما مزاياه وعيوبه، وأن ذلك يتوقف على كل إنسان وأن أحدهما ربما يناسب شخصا ولا يناسب آخر، ولكن وفقا لمذهب المراحل للغزالي وكذلك ممارسته الحياتية فيما بعد يتضح ميل الغزالي للاعتقاد بأن الزواج شيء حسن إلا أن العزوبية أفضل، ومن ثم يثور السؤال هنا عما إذا كان المسيح في هذه الحالة يكون أفضل من الرسول.

ثم جاءت إجابة الغزالي التي ربما تكاد تكون متصالحة مع نظرية المراحل أنه بينما حياة العزوبية هي الأفضل جوهريًا أو حقيقيًا – ليس لكل فرد بالطبع – ولكن الأفضل على الإطلاق كما في حالة الرسول هو الزواج، وفي الوقت نفسه أن يكون الإنسان كالعازب، أي يعيش دائمًا في حضرة الله وأن يعرض نفسه دائمًا لتجلياته، ومع أن الغزالي قد تعامل مع تلك الفكرة بكل جد وحماس إلا أن مذهبه الأخلاقي قد اتخذ طابعًا آخر، ولكن السمة الزهدية لذلك المذهب الأخلاقي والتي لا يجعل الغزالي منها أساسًا لذلك المذهب على طول الخط، نجدها تسيطر على العمل بأكمله ومثال ذلك هو بنية ذلك العمل «إحياء علوم الدين» وانتقائه من السنن الإسلامية واليهودية والمسيحية التي يستشهد بها دائمًا لتعليم وتهذيب قرائه.

وفي نهاية الجزء الثاني من «إحياء علوم الدين» ومثلا بعد مناقشة الفروض الدينية (العبادات) والعادات فإن الغزالي يمدح الرسول، باعتباره المثل الأعلى للفضيلة الإنسانية، ويوصي بضرورة اتخاذه نموذجًا للسلوك الإنساني، فمجال مظهره وحلاوة وبلاغة حديثه، وكذلك أعماله العظيمة تنال حظًا وافرًا من التمجيد والتعظيم عند الغزالي. فالرسول من بين كل البشر هو الأكثر لطفا وذوقا وودا، وهو الأشجع والأعدل والأكثر عفة وضبطا لنفسه، والأكرم، وكان الأكثر طهرا وتواضعا من كل البشر، علاوة على بساطته وهدوئه في مجمل حياته.

ويحملنا الغزالي في النصف الثاني من «إحياء علوم الدين» (الجزء الثالث والرابع) إلى ما هو أبعد من ذلك التمثيل لشخص الرسول (ص) إلى كونه شخصية تاريخية، على أقل تقدير، سعادة وكمال الإنسان كما عبر عنها الغزالي في موضع آخر تتركز في سعيه (الإنسان) لاستحضار صفات الله ومحاولته تحسين ذاته وتزيينا بالجواهر أو الروح الحقيقية لتلك الصفات[21] إن النفس البشرية فقط هي التي تقع في شرك العقل، أما طبيعته الروحانية المتميزة، في داخل قلبه؛ فهو صورة الله، لذلك فإن الكتاب الأول من الجزء الثالث يتناول معجزات القلب بينما يتناول الكتاب الثاني فضائل النفس، والكتاب الثاني هو الذي تتم فيه معالجة ومناقشة الأخلاق الفلسفية ومبادئ الفضائل الرئيسية والوسيطة، وهنا على أية حال يؤكد الغزالي متبعا في ذلك أفلاطون، على أن العدالة ليس لها إلا نقيض واحد هو الظلم. وإن الفضيلة الرئيسية هي الحكمة والتي لم تذكر في معرض صفات الرسول (ص) التي سبق الإشارة إليها.

وتتضح العلاقة التي تربط ما بين المذاهب الأفلاطونية والأرسطية وبين «إحياء علوم الدين» من حقيقة واضحة هي عدم ظهور تأثير تلك المذاهب في محتوى الجزئين الثالث والرابع من الكتاب، حيث يناقش الجزء الثالث على أسس سيكولوجية أفلاطونية تطهير الروح من الشهوات الجسمانية والطبيعية بينما يناقش الجزء الرابع توجه الإنسان لله عن طريق التوبة والخوف والصبر والشكر والثقة المطلقة المتجهة بحب للذوبان في الله وآخر الكتب هو التأمل الأخلاقي والذي تقدم فيه تجارب الاحتضار (الوفاة) للرسول والخلفاء الراشدين الأربعة كأمثلة والأجزاء الثالث والرابع لم تتناول الأخلاق وفلسفة الأخلاق بمفهومها الحديث إلا أنها حفلت بملاحظات قيمة في محيط علم النفس الديني.

ويمكن وصف «إحياء علوم الدين» كأخلاق قس أو راعي كنيسة، والغزالي يرى أن البشر في حاجة إلى مثل ذلك المستشار أو الناصح «إحياء علوم الدين»، فهو يعتقد أن القليلين أهل كمال بفطرتهم: مثل المسيح ويوحنا المعمدان وأنبياء آخرين، بينما بقية البشر ضعفاء وفي حاجة للهدى وإرشاد الأنبياء إلى إصلاح الطبيعة البشرية وتهذيبها حتى بعد موت الأنبياء، وذلك بطرق عديدة، ومن ثم فإن الغزالي يرى أنه من الأفضل للإنسان أن يضع نفسه تحت الرعاية الروحية لشيخ كما كان يحدث في المذهب الديني، وربما كانت الأخوة الإسلامية المنتشرة بشكل كبير بين الجماهير خاصة في شمال أفريقيا وحتى اليوم ربما كان لها ما يبرزها في كلمات الغزالي. ولكن من المشكوك فيه أن يكون تأثير تلك المؤاخاة على الشعوب قد أتت ثمارها التي كان يأملها العالم العظيم الغزالي.

تتميز مبادئ الغزالي بتطبعها المميز بالحضارة الشرقية ومن الجدير بالذكر أنه لا يوجد فيلسوف ولا صوفي ورع وصل بصورة كاملة إلى فكرة التطور الأخلاقي الذاتي. محفورًا في قلوب الناس – ويكون له قوة الإلزام على الجميع – وبرغم أن الشرق خضع لمدة قرون لقانون ثابت لا يتغير إلا أن كثرة تغيير الحكام والعائلات الحاكمة من وقت إلى آخر ساعد على تكريس فترات من الفوضى، وقانون إلزامي مثل هذا إنما يرتبط في أذهان الناس دائمًا بشخص الحاكم وممثليه في الشئون الدينية والدنيوية. ورغم ذلك ما زال هناك مدى متاحًا من الحرية والمبادرة الفردية في أي مجال من مجالات الحياة. والعامة يخضعون لسلطان دنيوي، وللشيخ صاحب الأمر أو للإمام المختص (المهدي) حيث لا يستطيع البشر العمل دون قائد لا في الشئون السياسية ولا الاجتماعية ولا في المجال الديني.

ثامنـًا: فترة ما بعد الغزالي:

وبالرغم من عدم استقرار الحياة في الشرق على مدى قرون إلا أنه قد خيم عليها نوع من الاستقرار المذهبي، وبدأ من القرن الثالث عشر الميلادي فقد أصبح هناك قناعة إسلامية نحو دراسة وتفسير تعاليم القدماء وقد أعيد إصدار ونشر كتابات من العصور السابقة بانتظام وذلك في نشرات مخطوطة أو مطبوعة على حجر. ولم يكن هذا مجرد فضول علمي بقدر ما كان معبرا للتعليم، كما ينطبق ذلك أيضا على مجال الأخلاق.

فالتأمل والتفكير في عقيدة الغزالي يصل إلى غايته وتأثيره الواسع في محيط التعليم الديني، ولكن أخذت عوامل أخرى في التفاعل، فالعامة من الناس ما زالوا متعلقين بعاداتهم بإخلاص، وعلماء الفقه لم يتنصلوا من فتاويهم هذه بينما تجاهل عدد كبير من الفلاسفة والصوفية التأمليين الشريعة في شكلها الظاهري (تناقض المبادئ). وعلم الأخلاق لم يتم تطويره في الإسلام كعلم مستقل، ولكن الناس قد وجدوا مبدأهم الأخلاقي في ملخصات المدارس الشرعية أو في بعض الكتب المرشدة للحياة الصوفية أو الكتب الميسرة في الأدب، وقد وجدت الكتب الأخيرة (الأدب) أفضلية وحظوة في الدوائر الدنيوية، ففي بلاد فارس كان هناك ميل واضح لتعاليم الشعراء القدماء خاصة أشعار السعدي، ويمكننا العثور على توضيح للطريقة التي تم بها دمج علم الأخلاق مع الأدب في «أدب الدنيا والدين» لأبي الحسن الماوردي (1058م)، وذلك العمل الذي كان قد كتب قبل عصر الغزالي، ما زال يستخدم في المدارس العليا في اسطنبول حيث يستفاد من كونه كنز لاقتباسات الشباب، وبعد أن

يسبغ الكثير من عبارات الثناء والمديح على العقل والمعرفة يعطي فيضا من الأمثلة والحكم المنقولة عن العلماء الورعين والشعراء والحكماء بشأن الدين والدنيا والنفس، ويحمل الجزء الذي يتناول الحياة الدنيوية طابع أفكار أرسطو، بينما الفصل الختامي والذي يتناول أخلاق النفس تتجلى فيه السمة الزهدية، ويوصي خاصة بفضائل مثل البساطة والتواضع والرقة والوداعة والصدق والقناعة وقد ألف الماوردي هذا العمل في القرن الحادي عشر.

واستمرارية المذهب هي حقيقة جديرة بالتسجيل فحتى أولئك الذين حاولوا إدخال إصلاحات في الإسلام في العصور الحديثة استمدوا العون من التعاليم والوصايا القديمة، وينطبق ذلك أصدق ما يكون على الحركة الوهابية التي نشأت في منتصف القرن الثامن عشر تقريبًا والتي كانت تهدف إلى إعادة الإسلام إلى حالته الأصلية، كما استنكرت بطريقة حنبلية مدققة كل بدعة: استعمال التبغ والدخان وما شابه ذلك من أشكال الترف، وحاربت كذلك انغماس المدن في الملذات وعبادة الأولياء والأضرحة ومن الحركات التي كان لها أهمية، ربما أكبر من الحركة الوهابية العربية كانت الحركة البابية الفارسية التي نشأت في منتصف القرن التاسع عشر تقريبًا، وقد ارتبطت في أصولها بالأفكار الصوفية القديمة، كما حفلت بالخداع والإبهار السحري للحروف والأرقام والتأملات حولها. وقد أخذا على عاتقها مؤخرًا شكلا ومظهرًا أكثر تقدمية، وهي الآن تدافع عن ملكية المرأة أو حقها في التملك، وكذلك عن مبدأ الأخوة بين كل الطبقات والأديان. وبالنسبة إلى الكاتب في هذا العصر فإنه يبدو من المشكوك فيه إلى حد كبير ما إذا كانت تلك الدعاوى الصوفية المترهلة لأنبياء البابية لها القدرة على عمل أي شيء. في مواجهة التحكم

والاستبداد في الشرق. لمصلحة أخلاق أكثر حرية وفاعلية. والبعض يحدوهم أمل كبير في إحياء تعاليم المعتزلة والذي يتمثل بشكل خاص في الهند البريطانية حيث يعد «سيد أمير علي» من أشهر شراحها، وتلك الحركة على أية حال يصعب تميزها عن الشكل الليبرالي للمسيحية، بينما لا تطرح في نفس الوقت إلا القليل من التعاليم المتفقة مع الإسلام.

أما هنا فنحن في الواقع نركز الأضواء على السمة المميزة للإسلام في الوقت الحاضر، وقد شقت الثقافة الأوروبية والأمريكية ومعها العادات المسيحية والأفكار الأخلاقية طريقها وانتشرت في كل مكان في بلاد الإسلام مؤكدة ذاتها بوسيلتين هما: التعليم والصحافة. باستثناء أفغانستان والمغرب، ولكن من جهة أخرى فقد اقتصرت تلك الحركة الثقافية إلى حد كبير على العلوم والتقنيات والتي لم تستوعب في تلك البلاد إلا بصورة سطحية، أما بخصوص مدى نجاحها وإثمارها في المجال السياسي والاجتماعي والاقتصادي فضلا عن الأخلاقي فهذا ما سيجيب عنه المستقبل وحده.

تاسعًا: الحياة الأخلاقية:

وهكذا نكون الآن قد تناولنا نشأة المفاهيم والاتجاهات الأخلاقية في الإسلام وأصولها، ورغم أن الموضوع ما زال يحيطه الكثير من الغموض والالتباس يمكن لنا بمساعدة الأدب الموجود لدينا حاليًا تتبع آثار الخطوط الرئيسية للتطور الأخلاقي. وفي الواقع فإن هناك سؤال في غاية الصعوبة يظل في جزئه الأكبر دون إجابة، وهو الخاص بالحياة الأخلاقية الفعلية والواقعية للناس، وماذا كانت طبيعتها، وما مدى انطباقها على المذهب الأخلاقي؟ فالشرع (القانون) والمذهب ربما كانا في الأغلب حافزًا للسلوك الخير، ولكن في الأغلب الأعم هم ببساطة يشكلان الانعكاس الواعي للأخلاق الحقيقية، ولكنهما ليسا سوى الجوخ الذي يخفي خلفه النفاق والرياء، واهتمامنا الرئيسي ينصب على النمط الفعلي لحياة الشعوب ومعرفتنا بهذا الشأن يشوبها نقص كبير.

وقد لوحظ أن الشريعة المقدسة سواء في صورتها الأصلية أم في تشعبها وتوسعها فيما بعد تشبه في ثقلها إلى حد كبير القانون الكنسي المثالي . والقاعدة السارية هي أن الناس قد قصروا رعايتهم واهتمامهم للفروض الدينية والأحكام الخاصة بالحياة العائلية، إلا أن الممارسات الحياتية اليومية قد تكيف بصورة كبيرة بالطابع العرقي أو العنصري وبالعادات وبنوع الوظائف، وبمعنى أدق بمرحلة التحضر التي وصل إليها المجتمع أو الأفراد. وترى أن عملا مثل التاريخ التفصيلي للأخلاق في المجتمع الشرقي – يمكن كتابته ككل – برغم أنه يوجد نقص في الدراسات التمهيدية المتخصصة في هذا الميدان كالمراحل

المختلفة التي مرت بها حياة البداوة والقبائل الرحل إلى السكن الدائم أو على سبيل المثال أيضا عادة اقتصار السكان، في حياة المدن – على السكنى في مقاطعات أو شوارع معينة حسب معتقداتهم أو جنسياتهم أو حرفهم ومهنهم.

وقد جذبت حقيقة أن الفروق في الجنسيات والمهن تستتبع فروقًا في الصفات والمميزات الخلقية الاهتمام منذ أزمان بعيدة، كذلك طبقًا لحديث إسلامي الفخر والكبرياء في أصحاب الخيل والإبل ساكني الخيام، أما السكينة فهي في رعاة الغنم(*) (23) وهناك تناقض آخر أكبر، ذلك الذي انتشر وعم على مدى التاريخ الإسلامي وهو ما بين شبه البدو قاطعي الطريق وبين أصحاب وزعماء قوافل المدينة أو الحضر والذين ينحصر همهم الأول في تأمين وسلامة السفر والرحلات والتمتع في أمان بمكاسبهم. والعادات الطبيعية إلى حد كبير لشبه البدو قاطعي الطرق تختلف اختلافًا كبيرًا عن تلك الحياة الأكثر راحة لأهل المدن، وقد أدان الإسلام تلك الحياة المنغمسة في الترف لأهل المدن والتي لم تحل بين تجار المدن في الشام – وهي طبقة خليعة مترفة – وبين احتساء الخمر وعادات أخرى ماجنة. ونفس الشيء يمكن قوله عن بلاد الفرس التي لم يحل تحريم حياة المجون والخلاعة بينهم بين ذلك النمط من الحياة. ولم ينجح العرب في استيعاب الطابع القومي للفرس تماما، كما فشلوا فيما بعد مع الترك والمغول، وفي الأدب السجالي الذي يستدعيه للذاكرة الصراع بين العرب والفرس في القرنين الثاني والثالث الهجريين، نجد

(*) أورده البخاري ومسلم والترمذي وابن حنبل، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، الجزء الثاني، ص103.

أن كلا من الطرفين لم يأل جهدًا في إجازة الأحكام على صفات الطرف الآخر، وكما يمكن أن تتوقع فإن ذلك كان صادرًا عن تحامل مبعثه الحذر المتبادل، ويجب التعامل مع تلك الاعتبارات والاستفادة منها بأقصى قدر من التيقظ ، وسوف يكون من الأفضل ألا نكون حسني الظن بشأن المراثي الصادرة من علماء الشريعة، حيث كان الميل الأساسي للطبقة التي ينتمون إليها في كل عصر هو إعلان الشر المطلق للعالم ؛ الذي لا يتناسب مع مثالياتهم المقدسة أو الذي لا يخضع لجشعهم ونهبهم.

وأفضل منهج أو طريق هو الملاحظات العرضية الموجودة في الشعر وفي الأدب القصصي وفي الكتابات التاريخية، وكذلك في كتب الأسفار والرحلات، بينما بالنسبة للعصور الحديثة يجب أن نلجأ إلى الأعمال الخاصة بعلم تأصيل السلالات، أما بخصوص الأدب التهذيبي فنجد أنه من الواجب ألا ننسى أن الشعراء في خيلائهم قد تعودوا على تجاوز كل القواعد والمقاييس في تعظيم ندمائهم وشركائهم في المجون والخلاعة كذلك في تعظيم كرم وسخاء ولاة الأمور، ولقد أوحي إلى الرسول (ص) نفسه أن الشعراء يقولون ما لا يفعلون هذا علمًا بأن الشرق لم يعدم في أي وقت من الأوقات عددًا ضخمًا من الشعراء.

وعندما نفحص دلالة الأخلاق والسلوك في أعمال الشعراء القدامى في كتاب «الأغاني» للأصفهاني وفي «ألف ليلة وليلة» لا نجد دليلا قويا على أنه كان هناك ذلك الالتزام الصارم بالشرع أو الأخلاق الأصيلة. وإنما بصفة عامة سنجد أنفسنا أمام مجتمع حسي ماجن من الأمراء والتجار تتلخص أسسه

في الكسب الدنئ وتدور حياته أساسا حول الخمر والنساء والغناء. وهؤلاء الناس يعرفون القانون والشرع عن ظهر قلب، كما أنهم ينغمسون في تأملات دينية خاشعة ذات ميول زهدية وصوفية ولكن فقط عن طريق الزخرفة البلاغية. وفي مرحلة مبكرة وحتى في المدينة المقدسة مكة، ثم فيما بعد في البلاط الأموي في دمشق، وبعد ذلك في بغداد المدينة العباسية كما في قرطبة والقاهرة ومدن أخرى أقل أهمية في تاريخ الثقافة الإسلامية نجد بين الطبقات العليا نمطًا من الحياة الدنيوية المترفة المستتر برداء الدين. وقد اشتركت أخلاقياتهم دائما مع الأفكار الشعبية التي عبر عنها في الأساطير والأمثال وذلك في كونها دنيوية علمانية.

ويذهب جهدنا سدى عند البحث في أساطير لقمان عن أي ذكر لله أو للأخوة. والموت الذي دائمًا ما امتدحته الأخلاق الصوفية كمنقذ أو مخلص يبدو في «ألف ليلة وليلة» متمشيا مع العاطفة الشائعة أو الشعور الساري كهادم اللذات، والاستمتاع بالحياة على الجانب الآخر هو النموذج الذي يقدمه الأدب الشعبي ويركز عليه، كما أنه الهم الجزء الأكبر للمجتمع المثقف. ومن الأفكار والرؤى التي سيطرت على الخيال، وسعى الكثيرون لتحقيقهما عمليًا: أن تكتسب ثروة بأسهل السبل لتبعثرها على المتع – حتى لو اكتسبت عن طريق السحر والدجل – أو أن تذهب بحثا عن المغامرات كلص ماكر أو قاطع طريق أو مقاتل مغوار، أو في أغلب الأحوال كتاجر رحال لا تفارقه الثروة، وفي الواقع سنجد مجتمعا قد دعم الفضائل ذات الحكمة الدنيوية كالعلاقات المهذبة الودودة، والتسامح، ولكنه مارس في نفس الوقت الرذائل القديمة المعروفة ولكن بشكل أكثر تهذيبًا، وقد أصابت عدوى الجواري والقيان

الطبقات العليا في الأقطار الإسلامية وحتى في المدن الأكثر حداثة في عمرها الزمني حيث إن الجواري كن مطلوبات بشدة كموسيقيات ومغنيات، كما أصيبوا أيضًا بكل الشرور والآثار الناتجة عن عادات الاحتفاظ بالحريم والغلمان.

وبلغت الحضارة في بلاد الإسلام في القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى من نشأتها ارتفاعها الأقصى التي لم تصل إليه مرة أخرى بعد غارات الأتراك والمغول. وقد بلغت ذلك الارتفاع في العلوم والفنون وتهذيب السلوك وفي طرق علاج الأمراض وفي مجالات أخرى للخدمات العامة، ولقد تقدمت الحضارة الإسلامية في القرن الثاني عشر الميلادي وحتى ربما في فترة لاحقة على ذلك تقدمت على المسيحية والغرب.

فقد ظهر المسلم متفوقًا على الصليبي في ثقافته وذكائه، ولكن يصعب تقرير ما إذا كان ذلك التفوق قد شمل أيضًا المجال الأخلاقي. وكل إيجابياته الأخلاقية كانت تغذى وتربى في السر أو في الباطن، ولكن عندما أحاط بكل هذا جو الشموخ والاستعلاء في أيام صلاح الدين، لم تعد هناك الإيجابيات والتميز الخلقي ورغم كل شيء فإن من المؤكد أنه من حيث الشكل الأخلاقي فإن العالم الإسلامي حتى بصورته الحالية يمكن تشبيهه نوعا ما بأوروبا في القرون الوسطى، عن تشبيهه أو مقارنته بعالم اليوم على أسس حضارية – وذلك مع مراعاة استبعاد المقاييس المطلقة من الحساب جانبا – ولكي نسلط مزيدا من الأضواء على المسألة، ونظرا للحقيقة القائلة بأن مسلمي هذه الأيام

يسعون بأعداد ضخمة لاستيعاب الثقافة الغربية، فإنه يحسن إضافة القليل من الملاحظات على تلك النقطة.

إن الطرق التي تبرز بها المذاهب الدينية والفلسفية القداسة الأخلاقية متعددة وكثيرة إلا أن هناك سمة شائعة ومعروفة للكل، هي ضرورة سيطرة الفرد من جهة على الأمزجة واللذات اللحظية بصفة دائمة، بينما يمكنه من الجهة الأخرى وبواسطة عملية تطور ذاتي منتظم نحو المثل الإنساني الأعلى إصلاح نفسه وضبطها وفقًا لذلك المثل الأعلى، كما يمكنه أن يلعب دورًا نافعًا، ولكل مرحلة من الحضارة معيارها السليم من الاستقرار والبيئة المناسبة للعمل والتفاعل. وبما أن كل هذا يتشكل وفقا لتأثير القوى الطبيعية المحيطة به، وكذلك بحوافز ودوافع طبيعية بداخله. فقد تقدم الغرب تحت تأثير تلك العوامل بينما ظل الشرق ثابتا في مكانه في خضوع واستسلام لأقداره المتغيرة والمتقلبة بنوع من القدرية.

وإذا تعمقنا قليلا في الأدب الشعبي للإسلام، فسوف نتعرف على المرحلة الأولية للأخلاق الأساسية لذلك الأدب، وفي الفقرة التالية نقدم عددًا من المفردات المجمعة في موجز أو ملخص، والذي رغم اعتماده بوضوح على المصادر الرومانتيكية مثل «ألف ليلة وليلة» إلا أنه قد يساعدنا على تكوين فكرة نسبية عن الأخلاق الإسلامية. لا يوجد موضوع في ذلك الأدب يحتل تلك المساحة الكبيرة التي احتلها موضوع تغلب الحظ، فتماما مثلما نجد الفلاح يقع تحت رحمة المطر وسطوع الشمس، نجد أن مواطن المدينة أو الموظف يعتمد على السلام والوئام مع رؤسائه والحظوة لديهم، فالحياة البشرية ليس لها

استقرار أو معيار، فشحاذ اليوم يمكن أن يكون ملكًا غدًا، وربما شارب للخمر ومدمن لها حتى الثمالة وغارق في اللذات وهجر الدنيا اليوم زاهدها غدا.

وهناك نقص مماثل وقصور في المثابرة: فالناس تعيش من أجل اليوم ولا تدخر، ثم إن القانون المضاد لأخذ الفوائد أو الربا يقف عقبة في طريق الاستثمار المربح لرأس المال. وفكرة إعطاء الصدقات وعلى وجه الخصوص للمجاذيب هو عمل مثاب عليه وجدير بالتقدير بينما هي تشجيع للبطالة، وحياة الإنسان ورخاؤه يفترض أنها تعتمد ليس على العمل، بل على الله أو قوة سحرية ما، وبالطبع فهناك الكثيرون ممن اضطرتهم الحاجة، إلا أن هناك أعياد موسمية يخضع كل شيء فيها للمرح ومظاهر البهجة، وفيما يتم إنفاق مدخرات عام في يوم واحد، وغياب نوع ثابت أو مستقر من ضبط النفس هو شيء يمكن أن نشعر به كل يوم، فالوعود تنسى باستهتار، والأسرار تفشى باستخفاف، والرجال الذين لا يستطيعون كبح فضولهم يجلبون المصاعب لأنفسهم، والفضول يدفعهم لخوض رحلات تتسم بالمغامرة، فهم يقدمون الهدايا فيما بينهم ولكن للحصول على المقابل مرة أخرى، ويقعون في الحب من أول نظرة، وينتقلون من حب لآخر بسهولة وكثرة، ويتعاقب البكاء الحار والندب والعويل ويتناوب مع الابتهاج والفرح المبالغ فيه، أو الرعب والفزع، وفي الواقع فإن الكثيرين ممن اكتسبوا القدرة على السيطرة على نظرتهم وتحملهم، أو بالأحرى إخفاء عواطفهم ومشاعرهم، إلا أنه في الوقت الذي يظهرون فيه التغاضي عن الأذى أو الإساءة ويبدو عليهم إهمال الانتقال والأخذ بالثأر، فإنهم يتحينون الفرصة المواتية للانتقام، حيث إن الطابع الأخلاقي لعواطفهم بخصوص الثأر لا يتغير إلا أن الرجل الذي يضرب ويبطش لا يعجز أبدًا عن

الاستجابة للدافع اللحظي، فهو يقطع الرؤوس ويقتل دونما أدنى بحث عما إذا كان الضحية بريئا أم مدانًا، وغالبا ما تأتي التوبة متأخرة جدا عندما لا يكون لها أدنى فائدة، وكما أن فساد ورشوة القضاة والموظفين الرسميين يعد شيئًا عظيمًا وكبيرًا كذلك فإن مصداقيتهم ونزواتهم ما زالت أعظم وأكبر. والهوى المجرد أو التعسف – وهي تعبيرات عرفت طريقها الآن في كل مكان من العطف المفرط أو القسوة الشنيعة – ويبدو أنه الحاكم الوحيد في مجتمع تلك هي تركيبته فضيلته الأسمى هي الخضوع في صبر، في جملة واحدة وصف ابن بطوطة حال أحد ممثلي طبقة معروفة وشائعة في الدولة الإسلامية في القرون الوسطى بقوله: على بوابته لا تفقد أبدًا متسولا ينتظر صدقة ولا جثة لشخص أعدم(24) والعاهل المشار إليه في العبارة السابقة هو توغلون سلطان دلهي (1325- 1351م).

والتفسير السيكولوجي لتلك الظواهر المتنوعة (والتي لها دلالة حتى بالنسبة للإسلام حاليا) قد تم تقديمه من قبل ابن خلدون (ولد في تونس 1322 وتوفي بالقاهرة 1406) وربما استند فيه إلى حد كبير إلى جمهورية أفلاطون. وهو يبرز حدود القوة الفيزيقية والتي داخل نطاقها وحدها ما زالت الطاقة السياسية والاجتماعية للإسلام لديها الفرصة لتأكيد ذاتها حتى الآن، المثل الناطق على ذلك يمكن أن نراه في سرعة نفاذ حيوية الأسر المالكة المختلفة، فالأسرة المالكة عادة ما تبدأ بحاكمين أقوياء أو ثلاثة يقومون بصيانة وإرساء دعائم مملكتهم، ثم تبدأ طاقتهم في الضعف، ثم يستنزف ميراث الآباء في ترف موهن ومدمر، وأسرة مالكة كالتي في المغرب الحديث – وهي التي تقترب بوضوح الآن من انحلالها، استمرت منذ 1659 – هي استثناء نادر في تاريخ

الإسلام، وفي الإسلام لم يستطع بيت حاكم أن يدعم مركزه بدون مذابح للأقارب أو بدون حرب بين الأشقاء، وبينما نجد في الواقع أن نفس الملامح والسمات الشريرة بكل دلالتها على الحالة العامة للأخلاق توجد أيضًا في المسيحية في القرون الوسطى، إلا أنه في تركيا وحدها قد تم حظر قتل الأخوة والأقارب قانونا على اعتبار أن ذلك لا يندرج ضمن الحقوق المدنية للسلطان.

عاشرًا: الحـالـة الراهنــة:

وقد اعتنق الإسلام في انتشاره من المغرب إلى بحر إيجا، أصول وأجناس ذات طبائع شديدة الاختلاف، الزنوج في شمال أفريقيا رغم كونهم ذوي طابع مستهتر وغير جديرين بالثقة إلا أنهم متعصبون في إخلاصهم للدين، والبربر وهم إلى حد ما همجيون أفظاظ من الصعب إخضاعهم وترويضهم، يعيشون في جوار المدن المختلطة السكان والذين يشتركون معهم في بعض الصفات مثل الجدية في العمل، أما الفلاحون المصريون فقد اشتهروا بقوة التحمل والصبر، أما في آسيا الغربية فهناك ما يجمع بين «قاطع الطريق» العربي وبين الفلاحين والجنود والأتراك، ونفس الأمر مع التجار الفرس، ومسلموا الهند والذين يعتبرون من بين أخلص رعايا التاج البريطانيي، هم شديدوا الاختلاف عن الأفغان الذين هم شعب شديد الاعتزاز باستقلاليته، وفي شرق آسيا يوجد أهل جاوة وهم شعب هادئ سهل القيادة. وكذلك نجد الأخيين Achehnese وهم شعب محب للحرب وأعمال السلب والنهب، وهناك أمثلة أخرى كثيرة ومتشعبة وباستثناء العقيدة المشتركة لتلك الشعوب فإنها لا تتجانس في مجمل أخلاقها، والتمزقات السياسية العنيفة التي حدثت بعد الأمجاد قصيرة الأجل للخلافتين الأموية والعباسية كان لها أسوأ الأثر على الوحدة الأخوية على امتداد العالم الإسلامي.

كما أن الأقطار الإسلامية ليست بمنأى عن التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية فالرق ما زال موجودا خاصة في صورة الجواري والغلمان، حيث إن الرقيق أو العبيد سواء كانوا ذكورا أم إناثا يحال بينهم وبين أسباب الترف

والمتعة فهم لا يعاملون معاملة حسنة، ويندر أن نجد في الإسلام مثل تلك القسوة والغلظة المتمثلة في الاستغلال الرأسمالي كما نسمع عنها في حوليات اليونان والرومان، أو حتى في التاريخ الأحدث في نظام المستعمرات في الهند وأمريكا؛ فالمالك المسلم غالبا ما يعامل عبيده وحتى الحيوانات الصماء أكثر إنسانية من أقرانه من البشر الذين يقفون معه على قدم المساواة والمكانة وهنا يعتبر الرقيق ومن ثم منحهم حريتهم عملاً جيدا جديرا بالثناء.

والتقسيم الأشمل للمجتمع الإسلامي إلى طبقات ليس موحدًا في كل مكان فهو في مجابهته العقل الغربي يبدو على أنه بدائي، وينتمي للقرون الوسطى، أو على الأقل مجتمع (ما قبل الثورة) في الهند على سبيل المثال لم يقض الإسلام تماما على نظام الطبقات، وسكان مدن غرب آسيا يتم التمييز بينهم في معظم الأحوال على أساس حرفهم وأعمالهم ويمكننا أن نستمد مثالا توضيحيا على ذلك من أول برلمان فارسي والذي تكون بحكم دستور الخامس من أغسطس 1906 من الممثلين الآتي ذكرهم: (1) طبقة الأمراء والبيت الحاكم، وهي الطبقة الوحيدة التي يتمثل فيها النبل بمعناه الصحيح. (2) المثقفون والطلاب. (3) طبقة التجار. (4) طبقة الفلاحين وأصحاب الأراضي. (5) ممثلون عن أصحاب المهن والصناعات المختلفة، عضو واحد لكل صناعة تتراوح بين ثلاث إلى تسع حرف.

ومن المستحيل في المساحة المحدودة المتاحة لدينا، خصوصا في ضوء معلوماتنا الناقصة عن الحياة الأكثر خصوصية في الإسلام، أن نتناول بإفاضة أخلاق كل هذه الشعوب وطبقاتها الاجتماعية المختلفة في تأثرها

بالقانون الأخلاقي. يفرض الإسلام على أتباعه واجب الدعوة بجد ونشاط لنشر العقيدة، إما بالطرق السليمة المتاحة للتجار أو إن إمكن فبالحرب المقدسة وذلك الفرض استتبع آثارا أخلاقية، فبالنسبة للمسلمين كانت النتيجة مزدوجة فمن ناحية هي مشئومة حيث أصبح هناك دافعًا للتعصب، وعلى الجانب الآخر هي مستحبة من حيث كونها فضيلة يدعمها الفخر والوعي بالانتساب لنظام متنام مترامي الأطراف، وبشأن الدعوة، ورغم كل شيء فإنه يمكن وصف الموقف السياسي الراهن للإسلام بأي شيء إلا التسامح والصفح. ويبلغ مجمل عدد المسلمين حوالي 225 مليون مسلم: منهم حوالي 65 مليون يعيشون تحت الحكم البريطاني، و35 مليون تحت الحكم الهولندي، و30 مليون تحت الحكم الصيني، و20 مليون تحت الحكم الروسي، و20 مليون تحت الحكم الفرنسي، وهكذا بينما الإمبراطورية التركية آخر أعظم قوة في الإسلام وأقوى دولة في أوروبا في القرن السادس عشر الميلادي وأصبحت الآن مرهقة ومترهلة من كل جانب، ولكن من المحتمل على أية حال أن انتشار الإسلام بين القبائل الأفريقية الأقل تحضرًا والأصول الأكثر تواضعًا ربما رفع هذا من أحوالهم الأخلاقية إلى مستوى أعلى.

وعلى امتداد العالم الإسلامي فإن الشريعة الدينية لها التأثير القوي في الحياة العائلية، والكتاب المسيحيون لديهم مادة خصبة للكتابة عن نظام الزواج في الإسلام، تعدد الزوجات؛ فالشرع يسمح لأي رجل مسلم تتوافر له الوسائل اللازمة أن يتزوج من أربعة نساء، أو يكون عنده من الجواري ما شاء، ولكن يجب أن يفهم أن هذا الإذن بالتعدد مقيد عند الممارسة بحقيقة مهمة، وهي أن هذا العدد من النساء هو محدود لا يمكن تجاوزه، كما تقيده أيضًا الظروف

الاقتصادية والتي لاتسمح إلا للقليل من الموسرين بالاقتران بأكثر من زوجة، والاكتفاء بزوجة واحدة هو أمر شائع عند أهل الريف بينما يمارس معظم أهل المدن مسألة تعدد الزوجات، والحقيقة فإن تعدد الزوجات له آثار وعواقب خطيرة مثل سهولة الطلاق، والذي حرمت الشريعة التلاعب به أيضًا، وليس اقتناء أكثر من زوجة هو الذي يسبب ضررًا أخلاقيًا كبيرًا في المجتمع الإسلامي بقدر ما يسبب ذلك تغير الزوجات، فالزوج يستطيع أن يتخلص من زوجته في أي وقت، ولأي سبب شريطة أن يرد لها صداقها أو يمنحها تعويضًا، ونتيجة لتلك الحرية والإباحة بلا حدود للطلاق والتي لا تتفق بالتأكيد مع الثقافة العليا، والتي يتم استغلالها والتلاعب بها على نطاق واسع فإنه نتيجة لذلك تتعرض العلاقة المدنية والأهلية للخطر ويتم إهمال تربية الصغار.

وفي معظم البلاد الإسلامية فإن وضع المرأة مزري، والقرآن يحدد بوضوح قوامة الرجال ويؤكد عليه، والأحاديث النبوية والأمثال الشعبية تحفل بما معناه أن الجنة يدخلها الكثير من الفقراء وأن أغلب أهل النار من النساء، وأنهن ناقصات عقل ودين، ولكن بالطبع فإن لهن نمط مميز من الذكاء ومن الدين أيضًا، والذي يسميه الرجال شعوذات أو خرافات، والنساء أقل ترددًا على المساجد من الرجال بكثير، ولكنهن من ناحية أخرى أكثر إدمانًا وتعودًا على فنون السحر وزيارة الأضرحة والأولياء والعادة الأخيرة (زيارة الأضرحة) ليس لها حافز أقوى من كونها زيارة للأسواق والطرقات.

ويعد المسلم المحافظة على حياته من أهم واجباته الأساسية، لذلك نجد أن الانتحار نادرًا ما يحدث بين المسلمين، فهو محرم في القرآن مثل تحريم قتل

الجار أو القريب، وإن كان يلاحظ وجود النوع الأخير في المجتمعات الإسلامية برغم تحريمه، وقد ضبط الإسلام ونظم الممارسة الأخلاقية للحياة اليومية طبقًا للظروف أكثر منه طبقًا للشرع الديني؛ فالذنوب العادية أو المعتادة راجعة إلى ضعف لحظي أو شهوانية أو ضعف في الذاكرة (أي نسيان تعاليم الدين) أكثر من كونها راجعة إلى الإرادة الشريرة أو القصد، وفي بعض الاعتبارات إذا لم يتم تفادي الشريعة وأحكامها فإن ذلك ربما يؤدي إلى عرقلة عجلة التقدم، وتحريم الربا وصيام رمضان – رغم دقة مراعاة الصوم بين المسلمين – يؤديان إلى محاربة حياة اقتصادية مستقرة، وإعطاء الصدقات وإيتاء الزكاة كما ذكرنا يشجع البطالة. فموضوع الربح الدائم يعني إما الاستمتاع به أو الامتناع عن أخذه، أما العمل اليومي فلا ينظر إليه على أنه ذو قيمة أخلاقية، فالدعاء أو التسول أو العته أو الجنون في نظر الكثيرين هي مهنة مريحة أفضل من العمل والتجارة. ودراسة القانون هي أكثر تقديرًا واحترامًا من الالتزام به، والناس تدرس العلوم الدينية في الأزهر أعظم جامعة إسلامية وفي أماكن كثيرة وتواصل تلك الدراسة حتى سن متأخرة، ليس بغرض أن يصبحوا أعضاء نافعين في المجتمع ولكن بغرض الحصول على درجة أعلى في الجنة[26]، وعلى ذكر إرشاد المؤمنين لكيفية التصرف السليم في أموالهم نشرت صحيفة قاهرية حديثًا وصية عالم ورع، وهو عالم في السلالات والأنساب كما أنه كان شيخًا للأزهر، توفي عام 1906م، وقد أوصى بكتبه لولديه وبملابسه للطلاب الفقراء وطلاب العلم في الأزهر[27].

وكمثال على القياسات الزائفة التي يساق إليها المسلم بثقة قدرية في الله نجد إدانة الشيخ لمبدأ التأمين، يقول شيخ الأزهر في فتواه إن التأمين على

الحياة والتأمين ضد الحريق يعتبر نوعًا من القمار، وإنه منافي لروح القرآن[28].

ومن أهم وأكبر العقبات في طريق التطور الأخلاقي الاجتماعي ومنذ وقت بعيد، ما يعرف بالفساد الرسمي أو على مستوى المسئولين، وقد بدأت في كل من فارس وتركيا ترتفع الأصوات منادية بتطهير الوظيفة والبيئة الحكومية، وكذلك فقد أعلن واعظ شهير في طهران حديثًا ومن على منبر الخطبة «نحمد الله أن لدينا أفضل قانون في العالم، فنحن لدينا القرآن، ولا نريد القوانين الأوروبية، ولكن الشيء الذي يمكننا أخذه عنهم هو طريقتهم في تعيين المسئولين ومراقبتهم والإشراف عليه، وكذلك طريقتهم في تحصيل الضرائب بحيث لا يعاني أحد من النهب والابتزاز[29]، وقد كان لجشع الحكومات أثر سيئ على أوقاف ووصايا المحسنين، وبأساليب متعددة بل وأحيانًا على سبيل اليقين ومن أجل مصلحة العدل والأخلاق بمعناه الأسمى فإن الميت يضطر للتراجع قبل أن يوصي بوقف للحكومة ويقبض يده مرة أخرى، ووجود تلك الأوقاف والأموال في أيدي العلماء والورعين المخلصين هو سلاح ضد الدولة ومن ثم فإن الدولة تشجع على علمنة تلك الأوقاف ووضعها تحت سيطرتها، ولكن وكما يمكن أن يتوقع فإن تلك العملية لا تمر دون خداع وتدليس، ومن العواقب الأخرى للسلب والنهب المنتظم والذي ساد الحياة في الشرق هو سعي الكثير من الناس لإخفاء حقيقة ثرواتهم والأغلبية يضعون مكتسباتهم في المنازل أو العقارات والحلي أو أعداد كبيرة من الخدم.

والطبقات المتوسطة والتي تكرس نفسها للتجارة مفضلة إياها – حيث إن الصناعات متخلفة في كل مكان – لهم سمعة سيئة من حيث الجشع والأنانية، وربما كانت تلك مجرد مبالغات، لكن على أية حال فإن تلك الرذائل لا تقتصر فقط على العالم الإسلامي، وفي الواقع لا يمكن إنكار أن سياسة تثبيت الأسعار في الشرق لم تنتشر بعد بنفس الدرجة كما في جنوب أوروبا، كما لا يمكن إنكار أن الكثيرين في الشرق لديهم ميل للتزوير والتزييف ولكن قد يكون من قبل الافتراء القول بأن الشرف التجاري غير مألوف في الشرق أو أن الموجود حاليًا لا يعد إثما بين المسلمين عمومًا، لأنه يجب الاعتراف بأن المسلم مثله مثل أغلب البشر يحكم على الصدق والزيف من منطلق الربح السريع أكثر منه من منطلق أخلاقي.

وعند الحديث عن المذهب الأخلاقي على المستوى الرسمي أو الحكومي فإنه يجدر بنا التأكيد على مدى استمتاع المسئول بمكتسباته أو امتناعه أصلا عن ذلك بدلا من الحديث عن الوسائل التي يكتسب بها المسئول دخله، ولكن كيف يمكن أن تدخل المسألة في ممارسة فعلية؟ فأول ما تقع عليه العين في الحال ويفرض نفسه هي ظاهرة وجود العديد من الوصايا والعادات اللامبالية بالأخلاق والتي تجد رواجا وأتباع على نطاق واسع وبحماس منقطع النظير، والقوانين التي تحظر الترف والإفراط والإسراف هي أقل القوانين في الالتزام بها، وبخصوص الترف والإسراف، فإنه قد يكون من المسموح به في حدود معينة من ملبس وزينة للأطفال والذين لا يقدرون بعد على ارتكاب خطيئة، وأيضًا بالنسبة إلى النساء، أما الرجال فالقاعدة إنهم يدققون من أجل بساطة الملبس والسلوك القويم. وهناك الكثير من المسلمين الذي يعطون انطباعًا

حسنًا بسلوكهم غير المصطنع وعاداتهم المعتدلة والمقتصدة، والأغلبية من المسلمين يراعون تحريم الخمر، ولكن لا بد أيضًا من الاعتراف بأن الحشيش والأفيون ومسكرات أخرى تحتل عند الكثير من المسلمين نفس المكانة التي تحتلها الخمر في الغرب، وهناك الكثير من مدمني الخمر في بلاد فارس وتركيا، كما يوجد أيضًا عدد كبير من شاربي الخمر، وفي الهند مثلا فإن استعمال الأفيون وتعاطيه ينافس في انتشار الإسلام ذاته، إلا أن مسلمي الصين هم أقل إدمانًا لتلك الرذيلة عن أقرانهم من الصينيين.

وبتلك الإشارات غير كافية لأخلاق الحياة الإسلامية المعاصرة نأتي إلى ختام هذه الدراسة، والسؤال عن مدى أهمية الإسلام بالنسبة إلى المستقبل إجابته أصعب من طرحه للتساؤل، فإذا استمر تفسير الإسلام تفسيرًا حرفيًا أو بالأحرى تفسير الشرع بطريقة حرفية، فإنه وبرغم كون ذلك ربما أفاد البشر في مرحلة أدنى من الحضارة، إلا أنه في ظروف أخرى سيكون عائقًا للتطور الأخلاقي. والسائد بين من هم أكثر تحضرًا أن الإسلام لا بد أن يتلاشى وينحصر في طائفة وإما أن يعيد تجديد نفسه ويتكيف مع الظروف الجديدة، فلا بد أنه سيأتي يوما تتأكد فيه – كما تأكد بالفعل في أقطار عديدة – حقيقة أن شرائع محمد (ص) وسننه قد جاءت من أجل ظروف بدائية لزمن غابر، فهل يستطيع المجتمع الإسلامي المعاصر بقبوله تلك الفكرة أن يرتفع فوق القرآن والسنة بدون أن يتناول عن الإسلام ذاته(*).

(*) يفسر دي بور الدين الإسلامي تفسيرًا تاريخيًا ويستنتج من نشأته التاريخية صلاحيته لزمان ظهوره فقط، وتلك دعوى خاطئة تتغافل عن المبادئ الكلية الجوهرية

الهوامش والملاحظات:

1. ستوك هرجرونيه: مكة، المدينة وأشرافها، لاهاي 1889، الجزء الثاني حتى 72 وما بعدها ص149.
2. سورة الأنعام، الآية 164.
3. سورة لقمان، الآية 33.
4. سورة النور، الآية 39.
5. وهي الركن الثالث من الإسلام، بينما الأركان الأخرى هي: 1- العقيدة، أي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله. 2- أداء الصلاة. 3- الزكاة. 4- الصوم. 5- الحج. ووفقًا لحديث الرسول فإن حب المؤمن لأخيه المؤمن وأن يحب لأخيه ما يحب لنفسه يعد ضمنيًا ركنًا سادسًا في الإسلام.
6. البخاري، طبعة هوداسي Houdas وماركيز Marcais الجزء الثاني، ص209.
7. انظر شارلز س س. تيري: التعبيرات التجارية اللاهوتية في القرآن، ليدن 1892.
8. البخاري، الجزء الثاني ص51.
9. المرجع السابق، الجزء الأول ص469.
10. المرجع السابق، الجزء الثاني ص11.
11. جولد زيهر: محاضرات في الإسلام هيدلبرج 1910 ص14 وما بعدها.
12. المرجع السابق ص44 وما يليها.
13. انظر ستروتمان: الإسلام طبعة سي. هـ. بيكر، الجزء الثاني ستراسبورج 1911 ص60.

للإسلام، والتي تعد صالحة لكل زمان ومكان، ويتساءل عن إمكانية تجاوز مبادئ الإسلام (القرآن والسنة) حتى يستطيع أن يتلاءم مع العصر، متغافلا عن حقيقة جوهرية هي أن القرآن والسنة هما الإسلام وإغفالهم يهدم الإسلام ذاته، والحقيقة أن السؤال الأساسي – وهو واجب على كل مسلم ومسلمة – هو هل يمكن اشتقاق أسس الحياة المعاصرة في شتى جوانبها من القرآن ويليه السنة، الدستور الإسلامي.

14. بالنسبة لنظرية الماتريدية التي تنتسب إلى نظرية الأشاعرة قارن ماكدونالد: تطور اللاهوت الإسلامي ص31.
15. انظر .E. R. E الجزء الأول ص13.
16. انظر وصية تاجر في ألف ليلة وليلة، الليلة 308 وما يليها.
17. انظر الخوارزمي: مفاتيح العلوم، طبعة فان فلوتن، ليدن، 1895، ص132.
18. جولد زيهر: دراسات إسلامية، هال 89- 1890 الجزء الثاني ص397 وما بعدها.
19. جولد زيهر: معاني النفس، برلين 1907 ص18 وما يليها.
20. المرجع السابق ص54 وما يليها.
21. يجب على القارئ أن يلاحظ هذا الترقيم، حيث إنه في الكتابات الصوفية تكون هناك دلالة تعزى للأعداد والترقيم.
22. انظر جولد زيهر: محاضرات ص31.
23. مأخوذ عن يعقول الطربي: الحياة البدوية ص226.
24. الرحلات Defremer باريس 1874- 1879 الجزء الثالث 216.
25. مجلة العالم الإسلامي 1908 ص94.
26. انظر ارمنيون، مجلة دي باري، العدد الخامس 1904 ص592.
27. مجلة العالم الإسلامي، المجلد الأول ص263.
28. المرجع السابق ص276.
29. المرجع السابق، المجلد الثاني 1908 ص313 وما يليها.